ARGANG (Nieuwe Reeks. Tiende Jaargang.) Aflevering I en II.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

DR. B. D. EERDMANS
Hoogleeraar aan de Rijks-Universiteit te Leiden

INHOUD:

Bladz.

VERHANDELINGEN:

De zieleslaap en Dr. A. Kuyper, door Ds. K. VOS (Middelstum) 1
Het geloof der gemeente, door F. DIJKEMA (Amsterdam) 21
Israëlietische regenceremonieën, door Dr. JOH. DE GROOT (Roodeschool) 38
Studiën over het godsdienstig en zedelijk leven onzer vaderen, door Prof. Dr. L. KNAPPERT (Leiden). 52
Eine unbekannte Juedische Sekte, von A. MARMORSTEIN. 92

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

52
918

LEIDEN
S. C. VAN DOESBURGH
1918

94590

v. 52
1918

„Nadruk van de artikelen in dit Nr van het Theologisch Tijdschrift is verboden."

DE ZIELESLAAP EN DR. A. KUYPER

door Ds. K. Vos (Middelstum).

Voor een doopsgezinde, die de historie zijner broederschap onderzoekt, is het leerstuk van den zieleslaap een actueel onderwerp geworden, sinds dr. A. Kuyper, zijn Heraut-lezers reeds van 15 Januari 1911 af vergast op zijn artikelenreeksen over „Van de Voleinding." Misschien is het woord „vergast" onjuist. Althans ik ken abonné's, die het al te geleerd vinden, want woorden als sje'ool, hades, gehenna zijn niet alledaagsch. Maar zeker mag ook gezegd: sinds dr. Kuyper vele lezers verontrust. Want de titel van 's mans onderwerp geeft het te kennen, het gaat over wat er gebeuren zal bij de voleinding, d. w. z. wanneer deze oude aarde vergaat en voor een nieuwe aarde plaats maakt, Christus wederkomt voor het laatste oordeel en alle dooden uit hun graven verrijzen. Nu verontrust dezen lezers niet, wat er dàn gebeuren zal, want als uitverkorenen rekenen zij er vast op, dat tot hen klinken zal: „Gaat in, gij gezegenden mijns Vaders." Maar ... wat aan die voleinding voorafgaat. Immers dr. Kuyper leert, dat er van onmiddellijke zaligheid in den hemel na den dood geen sprake is. Die zaligheid komt eerst na 't laatste oordeel. En aangezien voor God duizend jaren zijn als één dag, kan het, wanneer het Gode behaagt nog eenige dagen te wachten, zeer lang duren, vóórdat het heil aanbreekt en zoolang moet de gestorvene wachten in de sje'ool.

Zoo is dr. Kuyper bezig zijn volgelingen te leeren, hoe het met die toekomst is gesteld, maar zij zijn hardleersch en

blijven voortgaan in hun doodsadvertenties zinnen te zetten als: „Dat hij thans juicht voor Gods troon lenigt onze diepe smart.”

Het treft, dat soortgelijke opvatting als thans door onzen grooten neo-calvinist wordt gehuldigd, onder de 16e eeuwsche doopsgezinden werd aangehangen en die opvatting door niemand minder dan Calvijn bestreden is. Ja nog meer, dat over het lichaam, dat de opgewekte doode na de wederopstanding des vleesches zal hebben, door dr. Kuyper en die oude Doopsgezinden eenstemmig wordt gedacht, terwijl hun denkbeeld daaromtrent in de 17e eeuw door Calvinisten als Dooreslaer en Austrosylvius onder goedkeuring der synode werd aangevochten.

Laat het maar geconstateerd worden, dat dr. Kuyper hier lijnrecht tegen Calvijn ingaat en Doopsgezinden bijvalt in een leerstuk, dat tot in de 19e eeuw onder de Mennisten steeds aanhangers heeft gevonden. En als zijn Herautlezers misschien tusschenbeiden bewonderend vragen: „Waar haalt hij het vandaan?”, dan moet het antwoord luiden, dat hij het geborgd heeft bij die door hem voortdurend op smalende wijze betitelde „dooperschen” of „wederdoopers”. Alleen met dit verschil: wat door hen in weinig woorden werd uitgedrukt, omdat zij van bijzonderheden zich onthielden in het ootmoedige: „Ick latet in Gods voorsienicheyt,” werkt dr. Kuyper alles uit tot een breede fantasie, waarbij tegelijkertijd uitgestald wordt, hoeveel geleerdheid op ’t gebied van sterrenkunde, scheikunde, natuurkunde enzoovoorts zijn deel is en waarbij tevens alle mogelijke teksten uit Oud en Nieuw Testament, die maar eenigszins er bij gesleept worden kunnen, u voorbijhuppelen, om alle pasklaar gemaakt te worden tot een betoog, zooals alleen dr. Kuyper het schrijven kan. Wanneer in het begin wordt geschreven (5 Febr. 1911): „Het kan daarom niet de minste verwondering baren, dat wij, in den tijd levende, en aan den tijd onzen denkvorm ontleenende, buiten staat zijn, het eeuwige in zijn eigenlijk wezen te tasten en te door-

gronden", dan wekt een artikelenreeks van zeven jaren een gevoel van verwondering over den durf dan toch maar tot zulk een doorgronding zoo breed opgezette poging te wagen. Laat mij uit de vele duizenden Kuypersche regels de hoofdzaak condenseeren in den kortst mogelijken vorm. Er zijn drie paradijzen[1]: 1°. het paradijs waarin Adam en Eva vóór hun zondeval verkeerden, 2°. het paradijs van den tusschenstaat, 3°. het paradijs waar duizenden maal duizenden engelen God omringen en waar de uitverkorenen na het laatste oordeel komen, wanneer zij uit de dooden zijn opgestaan. Dat derde paradijs ligt in de toekomst, en misschien wel in een zeer nabijë. Want evenals die oude Doopsgezinden geloofden, dat Christus' wederkomst aanstaande was, profeteert dr. Kuyper gedurig in De Standaard, dat deze groote oorlog het voorspel is van de dingen, die aan die wederkomst van Christus zullen voorafgaan.

Hoe heerlijk het in dat derde paradijs zijn zal, wordt ook uitvoerig verhaald. Terwijl in Adams paradijs slschts één boom des levens stond, die ééns per jaar vrucht gaf, zullen er in dat nieuwe paradijs twee rijen boomen des levens aan een rivier staan, die eens per maand vruchten dragen. Ook zal er geen duisternis of nacht zijn. Bij de nieuwe aarde, die komen zal, komt ook een nieuwe hemel met een andere soort zon, die onafgebroken door schijnen blijft. Derhalve in dat paradijs is nog geen sterveling opgenomen. Daar zijn slechts engelen en daar zit Christus als „grootvizier" (dit woord is van dr. K.) aan Gods rechterzijde[2]. Tot nog toe zijn alle dooden verhuisd naar de sje'ool, een onderwereld met twee afdeelingen, gescheiden door een diepe klove, zoodat men elkaar niet kan bezoeken. De eene helft, waar men in een voorloopig aangenamen toestand zich bevindt, heette vroeger Abraham's schoot, maar toen Jezus aan 't kruis beloofde aan den moordenaar:

---

[1]) Melchior Hoffman kende reeds circa 1530 drie hemelen! zie zur Linden, blz. 246.

[2]) 1 Nov. 1914.

„Heden zult gij met mij in het paradijs zijn,” kondigde Jezus een naamsverandering aan. Na zijn dood ging hij met den moordenaar naar die schoot Abrahams, keerde na drie dagen terug naar de aarde en steeg veertig dagen later naar den hemel. Vandaar dat dr. Kuyper een lang betoog houdt om te vertellen, dat de uitdrukking „nedergedaald ter helle” in de geloofsbelijdenis der 12 apostelen (het symbolum apostolicum) moet verstaan worden als nedergedaald in de sje'ool in de afdeeling „voorloopig gezaligden.” Wederom: dat „voorloopig” is van dr. K.[1]). In die sje'ool zit soort bij soort en volksgenoot bij volksgenoot. In de afdeeling, die vroeger Abraham's schoot heette, smaakt men dus een voorproefje. Als dan die nieuwe aarde geschapen wordt, krijgen de menschen niet hun oude maar een *ander* lichaam terug om te komen voor het oordeel. Maar... (mag gevraagd) wat wordt dat laatste oordeel bij deze Kuypersche opvatting anders dan een volmaakt overbodige taak? Of heeft dat oordeel feitelijk niet reeds plaats gehad, toen de dooden naar één van beide sje'ool-afdeelingen werden verwezen? Doch laat ons verder geen enkele bedenking opperen. Het is mijn doel niet deze leer ook maar in eenig opzicht te bestrijden, want er zijn nu eenmaal dingen, waartoe men het zwijgen doet.

Slechts historische aanwijzing van soortgelijk gevoelen is mijn doel. Soortgelijk, natuurlijk niet hetzelfde, want het is ondenkbaar, dat men in vorige eeuwen aantreffen zal een uitwerking in dr. Kuypers trant en dat niet, omdat deze zoo geleerd zijn zou of zoo lang is. Want in Bijbelexegese overtreft onze neo-calvinist den denker van Genève in geen enkel opzicht en in lengte was men vroeger ook virtuoos. Maar zooveel Unverfrorenheit zal men in vorige eeuwen niet licht aantreffen, evenmin als zooveel fantasie. Ook de grootste van alle protestantsche theologen — Jan Calvijn — was ten minste op het punt van het hiernamaals zoo bescheiden om kort van

[1]) Ook hierin volgt dr. K. Hoffman na! zie zur Linden blz. 246.

stof te zijn. En er is ook nog een belangrijk onderscheid tusschen godgeleerden, die over „de laatste dingen" schreven dr. Kuyper, dat deze laatste opmerkt, hoe verkeerd dat was, want dat was vragen naar het lot der *menschen*, terwijl hier hooger gemikt wordt: op een bespreking van de voleinding van het *werk Gods*.

Soortgelijk, want bijzaak is het àl of niet beschrijven van wat plaats heeft vóór 't laatste oordeel. De hoofdzaak is: onder de protestanten gelooven de z. g. n orthodoxen aan een eeuwige zaligheid tegenover een eeuwige hel. Het overgroote meerendeel gelooft, dat die belooning terstond verkregen en die straf onmiddellijk geleden wordt, zoodra de dood is ingetreden. Zooveel te orthodoxer men is, zooveel te stoffelijker wordt die zaligheid (èn de hel) voorgesteld.

Juichen voor Gods troon, wuiven met palmtakken, de tranen worden uit de oogen gewischt. Men zal den engelen gelijk zijn en met hen „Halleluja" roepen.

Het onderscheid met den Turkschen hemel is, dat daar alléén mannen worden toegelaten bij hemelsche schoonen en hier ook de vrouwen komen, maar juist zonder dat er wordt getrouwd. Tegenover de meening der meerderheid, staat die van een zeer kleine minderheid, in ons land thans door dr. Kuyper vertegenwoordigd, en in vorige eeuwen gevonden bij de Doopsgezinden, dat de eeuwige zaligheid in den hemel bij God, d. w. z. de *echte* zaligheid eerst komt na het laatste oordeel. Nu ligt de reden van dit geloof bij Menno en de zijnen voor de hand. Dat was een reactie op de roomsche leer van het vagevuur, opgewekt door verontwaardiging over een aflaathandel, waarbij men door geld in de offerkist te werpen de ziel uit het vagevuur in den hemel kon doen „springen". Dus beteekende die nieuwe opvatting dit: geloof niet, dat de zaligheid voor geld te koop is. Alleen Christus in het laatste oordeel zal die zaligheid toekennen.

Aan wie? Natuurlijk aan hen die waren lid van een „onstraffelijke gemeente," die het roomsche Babel hadden ver-

laten. Er waren volgens Menno twee verrijzenissen, de eerste (geestelijke), waarbij de mensch „in het sterven, dooden en begraven des zondigen lichaams” door den doop „door afsterven en afleggen van het oude leven en verrijzen en vernieuwd worden in een godzalige wandeling” werd tot „een nieuwe creatuur.” Deze nieuwe creaturen, d. z. zij die „in tweede verrijzenis als Gods uitverkorenen in zijn eeuwig rijk worden vergaderd,” de herdoopten, zullen opstaan uit den dood ten jongsten dage — en Menno verwacht dien jongsten dag binnen *zeer korten tijd.*

De reden, waarom dr. Kuyper gelooft aan een tusschentoestand, is in iets anders gelegen, n. l. in zijn zucht alle verschillende bijbelteksten dienaangaande met elkaar te doen rijmen. De roomsche kerk kent dien tusschentoestand slechts voor een deel der roomschen, Extra ecclesiam nulla salus, buiten de kerk geen heil. Dus alle onroomschen gaan terstond naar de hel. En van de roomschen gaan een aantal buitengewoon braven, die vele „goede werken” hebben verricht, terstond hemelwaarts, maar het meerendeel moet een langen tijd een louteringsproces ondergaan. Dr. Kuyper en Menno laten alle zielen een tusschentoestand doorleven, maar terwijl bij de Doopsgezinden dat tijdperk als een slaap wordt voorgesteld voor allen, laat dr. Kuyper in die periode een aantal het nog al naar en een aantal het nog al prettig hebben, al zouden die gevoelens alleen reeds hierdoor worden opgewekt, omdat door het vertoeven in een bepaalde sje’oolafdeeling wordt geweten, of in de toekomst vreugde of smart hun deel wordt.

Laat mij de historische lijn volgen en eerst de oude Doopsgezinden bespreken. En dan begin ik met het curieuze feit mee te deelen, dat prof. Cramer, toen hij Het Offer des Heeren uitgaf — de oudste verzameling martelaarsbrieven van Noord- en Zuid-Nederlandsche geofferden — aanteekende, dat de leer van den zieleslaap hier te lande eigenlijk niet voorkwam, maar wel in Zuid-Duitschland, omdat Calvijn daartegen had geschreven en ongeveer terzelfdertijd dr. A. Hulshof consta-

teerde zulke gevoelens in Zuid-Duitschland niet te hebben aangetroffen! Toch vergisten beiden zich en zij waren ieder op hun terrein toch behoorlijk thuis, maar in zulke zaken moet de leer soms worden herkend uit een paar woorden in een lang betoog en kan men erover heen lezen. Maar hadden zij beiden den foliant van Dooreslaer-Austrosylvius en de Buysers Bloemlezing even opengeslagen, dan zouden beiden den draad evengoed hebben gevonden. Dat deze leer weinig in 't oog viel, komt voort uit twee oorzaken: 1^{0}. omdat het aantal verhooren, dat tot ons gekomen is, betrekkelijk zeer klein is en hierin bijna steeds geen dogmatische punten werden aangeroerd. Had de gevangene bekend herdoopt te zijn, dan was dat reeds voldoende om te straffen. Er werd tot circa 1550 hoofdzakelijk slechts gevraagd naar revolutionnaire gevoelens, later naar namen van geloofsgenooten. 2^{0}. De meeste martelaars zullen zich in dien tijd met dogmatische vragen weinig 't hoofd hebben gebroken en veeleer juist hun lijdensmoed hebben ontleend aan het geloof, dat hun loon in den hemel hun terstond na de offerande zou toevallen. [1]) En ik moet erbij voegen: bij Noord-Nederlandsche martelaars heb ik slechts éèns deze leer aangetroffen, als gevolg van 't feit, dat over hen, behoudens een breede reeks bescheiden over revolutionnair gezinden, veel minder gegevens ter beschikking staan dan over de Belgische. Ook: in later tijd niet bij de meer vrijzinnig denkende Waterlanders, wèl bij de meer behoudende Vlamingen.

Hulshof deelt een geval mede van een Belgisch chirurgijn te Metz in de Moezel verdronken (1538) afkomstig uit Rijssel, die geloofde in den zieleslaap. Daarnaast kan ik wijzen op den Bruggeschen leeraar Jacob de Rore of de Keersgieter, een der

---

[1]) Hiervan voorbeelden: Hans Buts, en eenige anderen genoemd bij Dooreslaer. Hans Smit: „dat hij verhoopte van dien dach noch in 't Paradijs te comen bij sijne voorgaende Broeders, Susters ende alle vromen." Een zeer schoone beschrijving vinden wij bij Wouter van Stoelwijk († 1541) in den Martelaarsspiegel fol. 57.

slachtoffers van den beruchten Broer Cornelis Adriaensz. van Dordrecht, in 1569 verbrand. In een van zijn vele brieven, heeft hij een bladzijde aan de verrijzenis gewijd, waarin hij zegt „want vele die onder der aerden ligghen en slapen, zullen wakker worden." Trouwens de Belgische inquisiteurs schenen te weten, dat een dergelijk gevoelen bij de Mennisten voorkwam. Hans de Vette werd in 1559 te Gent op dit punt, ondervraagd en eveneens Hans van der Maes in 't zelfde jaar te Warneton bij Yperen, die inderdaad bleek deze leer te omhelzen. Hendrik Verstralen te Rijpermonde schreef in 1571: „dat wij met vrede ende ruste in onser cameren [graven] mogen comen, ende verbeijden de toecoemste des Heeren, die ons uuter aerden weder opwecken sal." De Leidsche martelaar Dirck Jansz. († 1552) maakt in een door hem gedicht lied op deze leer een korte zinspeling.

Hoe is deze leer van den zieleslaap ontstaan? Zij is ongetwijfeld even goed bijbelsch als andere opvattingen over 't hiernamaals. Het komt er op aan, op welken tekst de nadruk wordt gelegd. En dan ligt het voor de hand om, waar deze leer niet terstond gepropageerd is, haar ontwikkeling in verband te brengen juist met het begin der geloofsvervolging. Ternauwernood is het Melchioritisme in ons land doorgedrongen, of in Leeuwarden sterft Sicke Freerks, en in den Haag Jan Volkerts Trijpmaker met eenige geestverwanten in 1531 den marteldood. Hoe zou hun lot zijn? In die dagen is het boek der Openbaring het meest geraadpleegde bijbelboek, waarover Melchior Hoffman zijn beroemde uitlegging schreef ten betooge, dat de wederkomst van Christus aanstaande was. In die Openbaring worden achtereenvolgens zeven bazuinen geblazen als aankondiging van die komst. Hoffman is de zesde bazuinblazer. Nu las men Op. 6 : 9 „ik zag onder 't altaar de zielen dergenen die gedood waren om het woord Gods en om de getuigenis die zij hadden." Dus de martelaren lagen onder 't altaar. Wáár dat altaar zich bevond, daarmee brak men zich niet het hoofd, maar het was een eereplaats. En

daaraan knoopt vs. 11 zich vast: „hun werden lange witte kleederen gegeven en hun werd gezegd, dat zij nog een *kleinen tijd rusten* zouden, totdat ook hun broeders zouden vervuld zijn, die gedood zouden worden evenals zij.''

Hier is dus sprake van rusten of slapen en 't zou nu nog een korten tijd duren, immers nu werden de broeders gedood. In 't voorbijgaan mag worden opgemerkt, dat deze plaats uit Openbaring in lijnrechten strijd is met de sje'oolvoorstelling van dr. Kuyper. Het heilsrijk is zoo aanstaande, dat Hoffman in een ander boekje „De ordonnantie Gods'' profeteert, dat wie zich liet doopen in 't nieuwe verbond, de kroon des levens ontvangen zou en *den tweeden dood niet zien.* De eerste dood was het in dien doop afsterven van de zonde. De herdoopten zouden dus, uitgezonderd dan die martelaars, straks terstond *bij hun leven* in Christus' rijk worden opgenomen. Waar de wederkomst (parousie) zoo spoedig verwacht werd, brak Hoffman zich niet het hoofd met speculaties over den tusschentoestand. Eerst langzamerhand worden de denkbeelden scherper geformuleerd en bij het uitblijven der parousie wordt hoe langer hoe meer de leer van den zieleslaap ontwikkeld, zoodat deze tegen het einde der 16e eeuw duidelijk te voorschijn komt bij de Mennisten.

Daarentegen heeft de doopersche fractie der Davidjoristen den zieleslaap reeds veel eerder aanvaard. Van David Jorisz verscheen in 1542 een lijvige foliant het Wonder-Boeck, in 1551 herdrukt, en veel verspreid. Nog tal van exemplaren zijn er bewaard. Het door mij gebruikte is oudtijds door minstens vijf lezers op den bladrand voorzien van „notabene,'' „merckter op'', „letterop'' enz. In dat Wonder-Boeck vinden wij (boek II, hoofdstuk 96) „van die verrijsenisse'': „Vorder bevind' Ick uut den Geest dat die opstandinghe of verrijsenisse des levens uuten *slaep* der zielen geschieden moet: niet uuten dooden des Lichaemelijcken vleijsches: hoewel het by die Mensch alsoo benaemdt, maar niet by den Heere anders dan een slaep gheheeten werdt. Doch sal die Ziele niet sonder

Lichaem sijn, neen: dan het Leven niet uut dat verghanckelijke doode Lichaem, maar dat lichaem uut of door die levendighe Ziele voortkommen of opstaen zal." Derhalve David Jorisz neemt aan, dat de opgestane ziel niet met het oude, maar met een *nieuw, ander* lichaam, uit de ziel voortgekomen, zal verrijzen.

Hoe staat het nu met de twee groote leidslieden der Doopsgezinden: Menno Simons en Dirk Philipsz? Zij beiden hebben een tijd gehad, nl. tot het jaar 1540, toen Menno's fundament des christelijcken leers verscheen, waarin zij evenals David, behoorden tot de vreedzame Melchiorieten. Zelfs zijn zij tot hun dood overtuigd gebleven van een nabije parousie[1]). Tot 1540 gaan zij drieën samen. Van Menno hebben wij een geschriftje, hiervoor reeds genoemd, opgesteld kort na zijn uittocht uit de roomsche kerk (1536) en waarschijnlijk vóórdat hij zich openlijk bij de doopersche beweging aansloot, na in Januari 1537 door Obbo Philipsz tot „bisschop" te zijn gewijd. In die „Van de geestelijcke Verrijsenis" vinden wij Menno's gevoelen. Laat mij erbijvoegen: het is geheel anders dan zijn latere werkjes. Het is even opgewonden van toon, als bijv. het Testament van de Davidjoristische Anneke van Rotterdam, die straks genoemd wordt. Profetisch geschreven bevat het ook die wonderlijke uitdrukking, bij David geliefd en aan Ezechiël ontleend, dat de ware geloovigen op 't voorhoofd geteekend zijn met de letter Thau — de ongeloovigen zijn immers op 't voorhoofd met het teeken des beestes uit de Openbaring gemerkt. Dat boekje is een preek over Openb. 20 : 6: „Zalig en heilig is hij, die deel heeft in de eerste verrijzenis, over hem heeft de tweede dood geen macht." Derhalve wie het verbondsteeken in den doop heeft ontvangen, kan verwachten bij de parousie in 't heilsrijk te worden opgenomen. Zuiver Melchioritisch van leer, schildert het de

---

[1]) Dit werd nog geloofd bij den aanvang der zeventiende eeuw o. a. door den oudste Claes Ganglofs.

heerlijkheid van 't hemelsche leven bij Christus. Met een beroep op 't Paulinisch: Ontwaak gij die slaapt en staat op uit den dood en Christus zal over u lichten, wekt Menno op te ontwaken uit den slaap der zonde. En nadat hij die heerlijkheid in den hemel haast juichend beschreven heeft, somt hij op, wie deel zullen hebben aan het Hemelsche Hierusalem, de stadt Godts, *die van den Hemel is afgedaelt.* De rij wordt besloten met „Dit zijn de Zielen der doodgeslagender om het woord Gods onder den Altaer." Noch Menno noch Dirk laten zich echter over den tusschentoestand uit, maar wijzen alleen het voorrecht der martelaars aan. Zoo ook Dirk Philipsz, wanneer hij de gevangene Adriaantje, de vrouw van den leeraar Joachim de Suikerbakker troost. Hij wijst haar uitsluitend op de heerlijke toekomst, die haar wacht bij de wederopstanding: „verblijdt u in den Heere dat ghij weerdich zijdt om zijns naems wille te lijden en te vervullen dat ghetal der Heijligen Zielen die onder den outaer ligghen ende verwachten, dat noch meer sielen der gerechten bij haer comen." Dat voorrecht der martelaars is: een rust onder het altaar. Men vergete niet de wonderlijke geestdrift verwekt door profetische liederen als dat van Anneken Jans, die als een oproep voor de „bondgenooten" zong van 't blazen van de zevende bazuin:

„Ick hoorde die Basuyne blasen
Seer verde hoort men haer gheschal,
In Jerusalem, in Edom, in Basan,
Die Boden roepen over al,
Haer geluyt is (na mijn versinnen)
Maeckt u op totter Bruyloft bereyt
Alle die den Coninck beminnen,
Die Poort is open, gaet daar binnen
Verciert u, treckt aen dat Bruyloftskleydt."

Waarom zich zoo te versieren? Anneke profeteert de parousie:

Maer sijt goetsmoets, en twijffelt niet,
Die Oude bedaechde [1]) compt te rechten
Om 't oordeel te houden van sijne knechten,
Hij sal-se verlossen van al haer verdriet."

Ook zij gelooft in die zieleslaap:

....„Laat u Basuynen noch eens scherren,
Ofter noch yemandt tot Sion in rusten leyt,
Op dat-se moghen ontwaecken,
Unde vanden slaep opstaen"....

Misschien zijn er weinig liederen zoo geliefd en zooveel gezongen als het bazuinenlied, dat in tal van bundels opgenomen is. [2])

Wanneer wij ons wenden naar later tijd, dan treffen wij o. a. dit leerstuk aan in de 1e helft der 17e eeuw bij den aanvoerder der zeer behoudende partij „het Vincent de Hontsvolck." Hij schrijft: „Want velen die onder der aerden ligghen ende slapen, die sullen wacker worden, sommighe totten eeuwighen leven, sommighe tot eeuwigher versmaetheyt ende schande. Hoe sullen de dooden opstaan? ende met hoedanigh lichaem sullen sij komen? Godt geeft hem een lichaem, ghelijck als hij wildt."

In 1766 verscheen de geloofsleere der waare Mennoniten van Cornelis Ris ten behoeve van de Zonsche Sociëteit (d. i. de vereeniging der behoudende gemeenten): „Wat aangaat de ziele, daaromtrent gelooven wij dat dezelve na de ontbinding van het lichaam niet in het volle genot komt van den staat

---

[1]) Daniël 7 : 9 „de Oude van Dagen" zet zich zich op den troon voor 't gericht.

[2]) Ook de dichter, die in later tijd, doch vóór 1570, Anneken's marteldood bezong, heeft niet de voorstelling meer van Hoffman, die gelooft dat de martelaars terstond in den hemel bij Christus zullen komen, maar gelooft in een tusschentoestand:

„Die dooden die daer leggen plat
Onder 'd Altaers behoeden". — Zie B. R. N. II 76.

Deze uitdrukking besluit feitelijk in zich de leer van den zieleslaap.

der heerlijkheid, of der eeuwige pijnen, want dit zal eerst geschieden na de opstandinge des lichaems, als het laatste oordeel uitgesproken zal zijn, maar in een levendig voorgevoelen daarvan, doch meer of min naar mate van onze ongerechtigheid en vervreemding van God." De gestorvenen blijven òf in een staat van gevangenisse òf in een staat van vertroostinge, òf met vreeze òf met verlangen het laatste oordeel en slotvonnis afwachten.

Men ziet, hoe de 18e eeuwsche Mennisten den zieleslaap hebben losgelaten, maar den tusschenstaat hebben behouden en dien staat beschrijven op dezelfde wijze als dr. Kuyper, met dit éene onderscheid, dat zij niet wagen den plaats aan te wijzen, waar die zielen vertoeven, omdat de ontdekking van de sje'ool met twee afdeelingen inderdaad een Kuypersche vondst is, maar een vondst, die 't leerstuk als zoodanig niet raakt, en een bewijs is van des doctors speelsch vernuft. De Groningsche behoudende oude Vlamingen daarentegen geloofden volgens hun belijdenis van 1755 in een onmiddellijke zaligheid of verdoemenis.

Wij moeten voornamelijk in oude catechisatieboekjes en preeken van Doopsgezinden zoeken om de leer van den zieleslaap terug te vinden. Maar daarin vindt men dikwijls niet meer dan een aanduiding ervan, doordat met voorliefde gesproken wordt over het laatste oordeel en de wederopstanding, terwijl uitdrukkingen als „onsterfelijkheid der ziel" totaal ontbreken. Al leert de beroemde Galenus Abrahamsz den zieleslaap niet uitdrukkelijk, men mag deze bij hem onderstellen wegens de wijze, waarop hij zich uitlaat in zijn Kort Vertoog van 1684. Maar bij drie schrijvers van een catechisatieboekje vindt men deze leer wèl, nl. bij Cornelis Wagenmaker van Wieringen in zijn Onderwijzing van 1759, bij Ruerd Gerbens, oudste te Leeuwarden († 1693) in zijn Korte Belijdenisse van 1698 en bij Pieter Boudewijns, oud-Vlaamsch oudste te Haarlem, in zijn Onderwijzing des Christelijken geloofs van 1743. Ook in een preek komt de leer voor, n. l.

in een passiepredikatie van den welsprekenden Amsterdamschen leeraar Michael Fortgens († 1695): „Immers in den dood van Jesus zijn onse graven geopent, oversulks wij mogen ten grave nederdalen, maar wij en konnen van den dood niet gehouden worden. 't Is een geopent graf, een *slaapplaats*, een *rustbedde*, daar wij het hoofd op ter nederleggen, om met Jesus eerlang weder op te staan."

De leer wordt verdedigd met een beroep op bijbelteksten door Ruerd Gerbens en Pieter Boudewijns: Dan. 12 : 2 „velen van hen, die in het stof der aarde slapen, zullen ontwaken," en op een foutieve vertaling van 1 Cor. 15 : 20 „Christus is verrezen van den dooden ende is de eerste geworden onder die daar slapen." In de gewone Statenvertaling leest men hier: dergenen, die ontslapen zijn." Maar juist die foutieve overzetting verklaart ons, hoe het mogelijk was, dat bepaaldelijk onder de Doopsgezinden zoo werd vastgehouden aan den zielslaap. Immers die lezing vonden zij staan in elken druk van de door hen gebruikte Bijbelvertaling, de zoogenaamde Biestkensbijbel. Ik vond die lezing reeds in de editie van Lenaert der Kinderen van 1563, maar eveneens in den allerjongsten herdruk, die mij bekend is, in het Nieuwe Testament te Groningen in 1690 uitgegeven door Cornelis Barlinckhof. En tot diep in de achttiende eeuw gebruikten de behoudende Mennisten, vooral de Oude Vlamingen bij voorkeur een Biestkensbijbel.

In de 19e eeuw was het ds. D. S. Gorter van Balk — onder de behoudende Doopsgezinden een man van groot gezag — die den zieleslaap leerde, naar mij wordt meegedeeld door den emer. leeraar C. Leendertz, die als jong predikant bejaarde personen, die Gorters prediking gevolgd hadden, heeft gekend. Mijn overzicht van de Nederlandsche Doopsgezinden zou onvolledig zijn zonder te verwijzen naar den voorvader van de bekende Amsterdamsche familie van Eeghen: Adriaan van Eeghem in de tweede helft der 17e eeuw te Middelburg leeraar. Hij schrijft in zijn De Christelijke Godgeleerdheid:

„In dier voegen dat de geest, schoon hij afgescheiden van het lichaam leeft en bestaat, evenwel geen besef noch bewustheid heeft van eenige aardse of Hemelse zaaken.”

Dat die leer van den zieleslaap onder de Doopsgezinden oudtijds veel verspreid is geweest, blijkt ook uit de bestrijding der leer door de Calvinisten. Reeds in 1534 stelde Calvijn (te Orleans) daarentegen een geschriftje op: Psychopannychia en gaf het in 1542 uit, nadat hij vier jaar tevoren met een paar aanhangers dier leer te Genève gedisputeerd had, en met de gewone overdrijving, die ’t kenmerk van polemische auteurs is, beweerde hij in ’t voorbericht van zijn boekje, dat deze sekte eenige duizenden volgelingen had verworven! Wederom in zijn Brieve Instruction contre les erreurs des Anabaptistes van 1544 bestreed hij dien zieleslaap. Hetzelfde deed Hendrik Bullinger in 1560. Door Gerhard Nicolai negen jaar later vertaald verscheen diens boek onder den naam „Wederlegginghe ofte getrouwe onderwijsinge teghen alle dwalinghen der Wederdooperen”. In het 10e hoofdstuk van ’t vierde boek wijdde hij vele bladzijden aan soortgelijke bestrijding.

In ons land zijn de Doopsgezinden op dat punt bestreden o. a. door Herman Faukelius, Petrus Bontemps en zeer uitvoerig door Dooreslaer-Austrosylvius. Bontemps wijst op Claes Claesz van Blokzijl, die in zijn bestrijding (1624) van Faukelius van oordeel is, dat de zielen „ondertusschen zijn in het stof der aerden, ofte onder den altaer ofte in eenige andere onbekende plaetse.”

Maar zoo voegt Claes [1]) erbij: „aengaende de plaetse, daer de ziele nae de dood soude moghen zijn, die en is nerghens in de schrifture klaerlijc beschreven, ende daerom soo willen wij liever hierin onse onwetenheydt bekennen, dan curieuselijck op het onsekere daerna raden.” Hoe aangenaam doet zulk een bescheidenheid aan vergelijken bij een alwetendheid, zooals de Herautschrijver vertoont! Claes schrijft verder: „aen-

---

[1]) Bekentenisse van de voornaemste stucken (1624) 495—497.

gaende de vreughde ofte pijne, de schrifture en seyt nergens klaerlijck, noch het is oock nae de reden niet waerschijnlijck, dat de zielen der gheloovighen van den lichaem scheydende, voort datelijck inden Hemel bij Christum haer Hooft, de Hemelsche vreugde deelachtich souden zijn, ende dat de zielen der godtloosen nae den doot oock datelijck in der Hellen, de Helsche pijne souden smaken." Hier hebben wij ongetwijfeld te doen met een aanhanger van de leer van den zieleslaap. Claes stemt dus met dr. Kuyper hierin overeen, dat beiden de zaligheid of verdoemenis voor een gestorvene niet terstond, doch eerst in de toekomst verwachten. En nogmaals spreekt Claes over den tusschentoestand: „waer de plaetse is, daer sij, soo ter eender als ter ander sijden, behouden ende bewaert worden, alsmede wat vreughde, ofte pijne, sij daer, vóór den dach des oordeels genieten, daervan houden wij, dat ons de wetenschap in dit leven, niet volkomelijck en wordt gheopenbaert, waerom daerover hertneckelijck te twisten meer een specie is van curieuse neuswijsicheydt, als van simpele eenvoudicheydt."

In de uitvoerige foliant van Dooreslaer-Austrosylvius vinden wij in „Van de vier uitersten" méér bijzonderheden. Daar komen de Duitschers voor, die dr. Hulshof niet heeft kunnen ontdekken. Zij zijn te vinden in het Protocol van het twistgesprek, dat in 1571 te Franckenthal is gehouden.

Onder de Gereformeerde sprekers ontmoeten wij Petrus Dathenus, onder de Doopsgezinden o. a. Rauf Bisch, Hans Buchel en Diebold Winter. Wanneer hun gevraagd wordt, of de oud-vaders na hun dood „yet wat gevoelt hebben ofte niet?" antwoorden zij: „wij hebben daervan gheen uytdruckelijcken grondt of schrift, dat wij souden seggen, ofse geslapen hebben of waer se gebleven zijn." Zij redden zich met de uitvlucht: „er staet geschreven, de zielen der rechtvaerdigen zijn in de handt Godes." Ten opzichte van dit leerstuk onttrekken de colloquenten zich eveneens op 't dispuut te Emden (1579) en verklaren slechts, dat zij niet kunnen toestemmen,

dat de zielen der ongeloovigen terstond na den dood ter helle gaan, want het Oordeel komt eerst in den laatsten dag. Na een bestrijding van de meening van Claes Claesz — een Vlaamsch Mennist — worden de Friesche Mennisten (eveneens een behoudende fractie) aangevallen, die vóór het Groot Offerbock, dat in 1620 te Hoorn door hen werd uitgegeven, een „Bekentenis des Gheloofs" plaatsten, waarin diezelfde leer voorkomt. [1])

De Franckenthalers willen volstrekt niet toegeven dat „de substantie deses vleessches, dat is, even dat vleesch, been ende huyt, hetwelck wij nu hebben ten jongsten daghe weder opstaen" en houden het voor een „curieusheyt ofte spitstvondigheyt" om zulk een vraagpunt te onderzoeken. En de Keulsche leeraar en martelaar Matthijs Servaes († 1565) zegt even bescheiden: „Hoe mij dan de Heere een lichaam geven sal, ende hoe veele, of hoe weinigh hij van desen vleesche ende ghebeente daertoe ghebruycken sal, dat laet ick hem bevolen zijn."

Dat is Gods zaak, meent Servaes, Hij sal het weten. De Franckenthalers achten het spitsvondig er over te praten, maar dr. Kuyper schrijft er reeksen artikelen over. Of zou de theoloog, die zulk een dik boek schreef over de engelen en van dit hemelsche heirleger zoo volmaakt op de hoogte bleek te zijn, ook niet vele „curieusheden" mee kunnen deelen over de toekomst, die in des Heeren hand is! Dr. Kuyper constateert, dat de Gereformeerde kerk in haar drie formulieren van eenigheid al het geen op de voleinding betrekking heeft, slechts ter loops ter sprake brengt en daarom zal hij het onderwerp bespreken. Omdat van Henoch „die met God wandelde" niet staat opgeteekend „hij stierf" maar „God nam hem weg" verklaart dr. K. dat er nog „een andere weg voor den mensch bestaat om uit dit leven te worden weggenomen; en dit leidt tot de conclusie, dat ware de val [van Adam] niet gekomen, de mensch wel een reeks jaren aan deze aarde

[1]) In andere belijdenissen: de 2 Amsterdamsche van 1627 en 1630 en de Dordsche van 1632 *niet*. De Emdenaren nemen dus een tusschentoestand aan.

zou gebonden geweest zijn, en na ontkiemd te zijn, tot groei en bloei gekomen, bestemd was om in hooger sfeer te worden ingeleid". Hij gaat voort „te rekenen valt hierbij met drieërlei sfeer." De sfeer van het genadeleven, „van het natuurlijke leven èn van een vermenging van beide elementen. Die eerste sfeer vindt ge in de Kerk van Christus. Die Kerk staat in de wereld, maar is principiëel van die wereld onderscheiden en afgescheiden. Juist daarom is het volstrekt onmogelijk, aan den staat, die de belichaming van het natuurlijke leven is, zeggenschap over de Kerk van Christus te geven." 't Spreekt vanzelf, dat vele kolommen worden gewijd aan, hoe de Satan poogt het heilswerk te verbinderen, en hoe vele duizenden van Engelen Gode en Christus diensten bewijzen en, als Christus wederkomt, behulpzaam zullen zijn bij 't uitspreken van het Laatste Oordeel. Ook wordt een betoog gewijd aan de dieren en de planten en boomen, die in het aanstaande heilsrijk zich zullen bevinden. Wel erkent dr. K., dat Calvijn gewaarschuwd heeft om „in den rijkdom van deze toezegging [Rom. 8 : 19—22] niet te diep in te dringen, daar wij ons dan zoo licht vergapen aan ijdelen schijn." Maar natuurlijk geldt deze waarschuwing onzen neo-calvinist niet, en besteedt hij eenige nummers om op grond van Rom. 18 : 22 te poneeren, dat in 't toekomende heilsrijk alle dieren onsterfelijk en met de menschen te samen vegetariërs zullen zijn. Want men moet niet vergeten, dat de lichamelijke positie, waarin Adam en Eva het licht zagen, veel sterker en machtiger was dan de onze en toen de Heere alle dieren langs Adam leidde, bezat deze — het woord is van dr. K. — de macht van een dierentemmer. En de leeuw, de beer en de wolf waren bij de schepping geen carnivoren, maar graseters!

Nadat 119 nummers zijn volgeschreven, begint dr. Kuyper in 't 120e stuk (15 Febr. 1914) zijn uiteenzetting over de sje'ool en na het oordeel. Die tweede periode is de tusschenstaat. De plaats ligt diep onder de aarde; het ontsluit den weg, die erheen doet neerdalen en alle gestorvenen zijn hier

bijeen. Al legden zij hun lichamen af, zij zijn in de sje'ool voor elkander herkenbaar, Gods oog bewaakt ze en Gods hand beheerscht de dooden, die de kennisse huns Gods behouden en, *zij het ook zwak*, toch iets van zijn gemeenschap genieten, zij zijn niet onkundig van wat na hun dood op aarde voorvalt en geheel hun existentie vertoont een gedempt, getemperd karakter (8 Mt. '14). Daar in de sje'ool zijn nog steeds alle dooden en zij wachten op Christus' wederkomst, en daar is in de ééne afdeeling de plaats voor de „voorloopig gezaligden." Is het niet prettig voor een vrome zoolang te moeten wachten, daartegenover staat voor den zondaar het prettige, dat er volgens dr. K. nog geen sterveling in de hel is. Die wordt eerst later bevolkt. Na afloop van de huidige periode zal nog een laatste periode intreden, waarin teekenen en wonderen terugkeeren en waarna de wederkomst van Christus (de parousie) „de historie van dit aardsche leven voleinden zal." Over die toekomstige periode wordt sinds October 1915 geschreven, omdat „ongetwijfeld in de vroegere kerkelijke voorstelling op deze zaak lang niet genoegzaam gelet" is. Wat Calvijn verzuimd heeft, [1]) doet dan thans dr. Kuyper. Hij beziet thans alle verschillende Oud-Testamentische profetiën van uit zijn gezichtspunt, dat die parousie te eeniger tijd komen zal, terwijl alle dooden nog steeds in afwachting zijn, wat hun eens geschieden zal. Zoo zijn met de vacantie, die de Herautredacteur sinds begin Juli 1917 genomen heeft om weder een paar maanden in Duitschland te verblijven ruim 250 artikelen volgeschreven. Men moet een zoo groot schrijfvermogen bewonderen, maar bij het doorlezen van vier stapels Herauten is een gedachte bij mij opgerezen, die ik niet verzwijgen wil. Dr. Kuyper toont hierin, dat hij een oud man is. De stijl is nog dezelfde, de citaten geven blijk van een verwonderlijk groote belezenheid, maar de denkbeelden zijn gedaald tot het peil, dat een oefenaar bereikt. Het is droevig

[1]) Calvijn laat zich hierover in zijn Institutie niet uit, en wijdt slechts één hoofdstuk aan de opstanding.

te zien, hoe de schrijver van een uitvoerige Encyclopaedie der Godgeleerdheid, van E Voto Dordraceno, vans Ons Program, Van de particuliere genade en Van de Gemeene Gratie, is gezonken tot de laagte, waarop Van de Voleinding staat.

Wat leert nu de tweede groote neo-calvinist, dr. H. Bavinck? „Evenals de geloovigen terstond na den dood bij Christus in den hemel een voorloopige zaligheid genieten, zoo komen de ongeloovigen zoodra zij gestorven zijn, in een plaats van pijniging ... De vreugde des hemels ligt daarom wel allereerst in de gemeenschap met Christus, maar vervolgens toch ook in de gemeenschap der zaligen onderling .... En anderzijds is het geen ongerijmde gedachte, dat de zaligen in den hemel verlangen naar de geloovigen, die op aarde zijn." Maar de toestand der zaligen in den hemel, hoe heerlijk ook, draagt nog een voorloopig karakter, want zij zijn nu nog tot den hemel beperkt en zij bezitten nog niet de aarde en nog is het een lichaamloos bestaan. [1]) Zoo staat de tegenwoordige hoogleeraar aan de Vrije Universiteit lijnrecht tegenover dr. Kuyper. Terwijl de voorstelling van den laatste ontroering onder zijn volgelingen verwekt, blijft de leer van Bavinck hun plechtanker. Want die leer is dezelfde als wat in de Heidelberger catechismus (vraag 57) méér dan drie eeuwen aan de gereformeerden voorgehouden wordt: „dat mijn ziel na dit leven van stonden aan tot Christus, haar Hoofd, zal opgenomen worden." Zoo zien wij dus, dat dr. Kuyper van de oude Calvinistische leer is afgeweken en een nieuw standpunt heeft ingenomen, waarbij hij echter teruggekeerd is tot wat door de Doopsgezinden in den loop der achttiende eeuw als een overwonnen standpunt prijsgegeven was. Want dr. Kuyper leert — zij het dan ook in andere woorden — precies hetzelfde als wat geleerd werd door Cornelis Ris anno 1766, maar alles wat hij méér leert dan deze, is volgens Claes Claesz: „curieuse neuswijsicheydt."

---

[1]) Gereformeerde Dogmatiek, eerste druk (1901), IV 374, 418—419.

HET GELOOF DER GEMEENTE

door F. Dijkema (Amsterdam).

Wanneer men spreekt over bovengenoemd onderwerp, denkt al wat theoloog is en geen vreemdeling in het Jeruzalem onzer dagen, aan de ethisch-orthodoxen en het gebruik, dat zij van dien term maken. Ook kan men met zekerheid voorspellen, dat zoowel van rechts als van links zich spottende gezichten vertoonen, zoodra men het waagt over het „geloof der gemeente" ook maar met een enkel woord te reppen. Niemand weet immers precies, wat daaronder verstaan wordt. Een collega, wien ik lectuur over dit punt vroeg, zeide mij zelfs, dat hij, bij de poging om te begrijpen wat in ethisch-orthodoxe geschriften met het „geloof der gemeente" bedoeld wordt, zóó in verwarring was geraakt, dat hij besloten had daarover nooit weer na te denken. Gemakkelijk is het dan ook niet om op dit punt klaarheid te verkrijgen. Men heeft telkens lust om met Josua uit te roepen: „Zon, sta stil," want als men den vervolgde grijpen wil, valt de duisternis neer.

Toch is het geval niet zoo wanhopig als het bij den eersten aanblik lijkt. Allereerst moet men zich echter vrijmaken van 't denkbeeld, alsof de ethisch-orthodoxen met dit woord een onzuiver spel drijven en het gebruiken om daarmede hun heterodoxe overtuigingen te bedekken. Wie bijv. prof. Valeton's geschriften over deze materie gelezen heeft, zal door den waardigen toon en den hoogen ernst, die overal zich openbaren, getroffen worden en niet meer denken aan een bedrieger, hoogstens kunnen denken aan een bedrogene. Er bestaat onder vrijzinnigen een communis opinio, dat de ethischen,

als Israël in Elia's dagen, kreupel loopen naar beide zijden, terwijl men in confessioneele kringen hen modderaars vindt, geen visch en geen vleesch, in menig opzicht nog gevaarlijker dan de modernen. Vandaar de beschuldiging van halfheid en inconsequentie, en zelfs die van *bewuste oneerlijkheid.*

Hulsman's bekende brochure „Het ethisch beginsel en de ethische richting" spreekt deze beschuldiging niet uit, maar laat ze gevoelen. Uitgesproken is ze door dr. A. Kuiper ten opzichte der ethisch-orthodoxe beschouwing over de Schrift [1]) en door ds. H. J. Loman, destijds Evangelisch Luthersch predikant te Beverwijk, die o. m. schreef: „Bedenken wij, dat hier die clericale neigingen zijn, die mannen als de Hartog, Cramer, Gerritsen, van Nes en anderen een orthodoxie doen hooghouden en verdedigen, die zij zelve *naar beter weten en geweten* reeds verworpen hebben." [2])

Ik gevoel geen vrijmoedigheid om deze beschuldiging te herhalen, ofschoon ik moet erkennen, dat ze zich hier en daar aan ons opdringt. Veeleer heb ik den indruk gekregen, dat prof. Valeton en de zijnen bij de critiek van links en rechts het hoofd geschud en de verzuchting geslaakt hebben: „Men begrijpt ons niet." Maar wanneer zij dit hebben gedaan, dan moeten zij de oorzaak niet zoeken in een in een te-kort aan begrip bij hun beoordeelaars maar in hun eigen duisterheid. Ik heb eens gehoord, dat de vader der ethische richting, de la Saussaye Sr., den Duitschen philosophen verweten heeft, dat zij zijn stijl bedorven hadden. Het is natuurlijk mogelijk, maar in ieder geval is de bestudeering van zijne geschriften een vermoeienis des geestes, waarvoor hij, die de ethische richting goed kennen wil, niet mag terugschrikken, maar die hem toch dikwijls irriteert. Als men zich richt naar Pierson's woord, dat een philosoof, die niet duidelijk zijn denkbeelden kan neerschrijven, geen philosoof is, dan heeft men het vonnis

---

[1]) Aangehaald bij Hulsman in de genoemde brochure, 2e druk blz. 62.
[2]) „De Wachter" van 3 Nov. 1907.

over de la Saussaye als theoloog spoedig geveld. Daarbij komt, dat de ethische predikanten geen vereeniging bezitten, die in jaarlijksche vergaderingen de hoofdpunten behandelt, noch een afzonderlijk orgaan uitgeven. Hierdoor mist men de middelen om voortdurend op de hoogte te blijven van wat in hun kringen aan de orde is. Jongere ethische predikanten hebben blijkbaar er dan ook op aangedrongen, dat dit gemis aangevuld werd. Prof. Valeton erkent ook zelf, dat daardoor meer helderheid zou ontstaan èn ten opzichte van de personen, die met bewustzijn ethisch willen zijn èn ten opzichte van de beginselen der ethische richting, iets, wat volgens dezen leidsman, dus niet overbodig is. [1])

Wat is nu het geloof der gemeente? Ik bepaal mij, om het antwoord op deze vraag te vinden, tot prof. Valeton, die immers als woordvoerder der ethischen mag worden beschouwd, en oneindig veel helderder is dan de la Saussaye Sr., en begin met hem te vragen: Wat bedoelt ge met de gemeente, over wier geloof ge spreekt? En dan antwoordt hij: „de gemeente is het deel der menschheid, dat de door God bewerkte verzoening door het geloof aanvaard en daarmee tot haar eigendom gemaakt heeft en nu daaruit leeft.'' [2]) Die gemeente is dus niet hier of daar, zij is de onzichtbare gemeente, in beginsel staande tegenover de wereld.

Dat begrip „deel der menschheid'' wordt nu nader gepreciseerd: 1^{0}. wordt uitgesloten het niet-Christelijke deel der menschheid, al is dan ook de Joodsche gemeente der vromen het prototype der Christelijke gemeente, en 2^{0}. wordt dit deel der menschheid nader bepaald als dat deel der Christenheid, dat den grond van zijn geloofsleven vindt op het gebied van het supra-natureele, het supra-historische, dat in de wereld der verschijnselen openbaar geworden is.

Dit laatste kan echter nog duidelijker worden omschreven. De „gemeente'' wordt gevormd door hen, voor wie Jezus

[1]) De Ethische Richting. Baarn, Hollandia-Drukkerij blz. 5.

[2]) t. a. p. blz. 19.

Christus het middelpunt van het geloofsbezit vormt en wel Jezus Christus, die uit de dooden opgestaan is en daardoor de mogelijkheid der verlossing en der wedergeboorte heeft geopend en levenwekkende kracht uitstort over de verlossing behoevende menschheid. Op dat „die uit de dooden opgestaan is'' valt de nadruk. Want was Christus in 't graf gebleven en niet opgestaan uit de dooden, dan zou hij geen kracht meer kunnen uitstorten.

Alles samengevat volgt deze conclusie: *de „gemeente'' wordt gevormd door hen, die gelooven in den levenden, uit de dooden opgestanen Christus.* En het geloof dier gemeente is *het leven uit het geloof in den opgestanen Christus.*

Op dat leven komt het bij de ethischen aan. Zeggen de confessioneelen: door de leer tot het leven, de ethischen keeren de verhouding om: door het leven tot de leer. Iets is niet waar, omdat het in een zekere leer vervat is, maar wat in de gemeente als geloof zich openbaart en daaruit voortvloeit, is waar en de toetssteen voor waarheid. Laat ik ter verduidelijking een voorbeeld noemen. Dat Christus is opgestaan uit de dooden is een feit voor hem, die onvoorwaardelijk den Bijbel als Gods woord aanvaardt en met de belijdenis-schriften instemt. Dit feit neemt hij aan en dit feit bepaalt zijn geloofsleven. Hoe bewijst echter prof. Valeton de waarheid van Christus' opstanding? Hij redeneert aldus: de Nieuw-Testamentische berichten over de opstanding zijn met elkander in strijd en leveren daarover tegenstrijdige beelden. Het aantal vragen, dat de Evangelische verhalen dienaangaande bij ons doen oprijzen, is legio. Maar de verhalen over de opstanding behooren niet tot het geloofsbezit der gemeente. Al zou — par impossible — het resultaat van alle onderzoekingen in dezen zijn, dat aan niet één ervan als historisch document eenige waarde kan worden toegekend, toch kan waar zijn, dat Jezus opgestaan is. En dit is waar, getuige, *hetgeen er door tot stand gebracht is.* Er is een nieuwe wereld gekomen. Om met Petrus te spreken: wij zijn wedergeboren tot een

levende hoop door de opstanding van Jezus Christus uit de dooden [1]); of om met Paulus te spreken: het leven en de onverderfelijkheid is aan het licht gebracht. [2]) En deze gevolgen, wij *kennen* ze, want wij hebben ze door 't geloof. [3]) Op deze wijze wordt dus voor de ethischen de opstanding van Christus een feit. Door het leven tot de leer.

Hebben nu de ethischen vasten grond onder de voeten met dit „geloof der gemeente?" Het geloof in den opgestanen Christus is ongetwijfeld een kracht geweest en heeft kracht gewerkt. Maar mag men nu uit deze kracht besluiten tot het bestaan van het feit zelf? De ethischen zeggen: maar zòò de opstanding van Christus geen feit ware geweest, dan zou zij een fictie zijn. En wie kan nu gelooven, dat een fictie in staat zou zijn geweest het geloofsleven zóó te beinvloeden en te bepalen als de opstanding volgens de feiten dit gedaan heeft? Juist omdat de opstanding van Jezus een integreerend bestanddeel vormt van het geloofs- en zedelijk leven der gemeente, bewijst zij hare waarheid, hare werkelijkheid!

Pierson [4]) zegt terecht, dat niemand de betrekkelijke waarde van dit beginsel miskennen kan. Maar hij vraagt even terecht of het als wetenschappelijk beginsel, dat ons een bron van zekerheid ontsluiten zal, den toets der kritiek kan doorstaan en of er geen onderscheid gemaakt moet worden tusschen deze twee dingen: *het geloof in het feit* en *het feit zelf*. Niet immers het feit der opstanding is een bestanddeel van het leven der gemeente, maar *het geloof in* de opstanding. Er is ongetwijfeld kracht uitgegaan van het geloof in den verrezen, den levenden Heiland — wij mogen met prof. Valeton zeggen, dat hierdoor een nieuwe wereld ontstond — maar dit geeft ons geen recht om te zeggen: dus is de opstanding een feit. Want al is het voorwerp van het geloof niet duidelijk voor te

---

[1]) 1 Petrus 1 : 3.
[2]) 2 Tim. 1 : 10.
[3]) t. a. p. blz. 25.
[4]) Richting en Leven blz. 76 vlg.

stellen, ja zelfs al vergiste men zich daarin, daarmede wordt het geloof zelf nog niet van zijn kracht beroofd. Wanneer wij denken aan den vromen Katholiek, die met een geloovig hart uit de hand des priesters, aan den voet van het altaar, den gewijden ouwel ontvangt, dan gaat er kracht uit van het geloof in de transsubstantiatie, maar is daarmede de transsubstantiatie een feit? Het geloof, dat het einde der wereld was aangebroken, heeft in de middeleeuwen troepen flagellanten voortgezweept en hun zelfs de kracht geschonken voor den marteldood, maar daarom was het einde der wereld geen feit. Het geloof, dat Maria door hare voorbidding bij den Zoon den zielen heil kan aanbrengen, oefent onder de Roomsch-Katholieken een onmiskenbaren invloed uit. Maar is daarom die voorbidding zelve een feit? Wat heeft in de eerste eeuwen het geloof aan de wederkomst des Heeren een invloed uitgeoefend op het leven der eerste Christen-geslachten, ja welk een invloed oefent het nog uit, maar die wederkomst is toch niet een feit gebleken te zijn. In één woord: het feit is nog niet als werkelijk bewezen, omdat het geloof in dat feit een bestanddeel is van het leven der gemeente! [1]).

Het verschijnsel, dat wij hier bij de ethischen opmerken, behoort tot wat prof. Visscher [2]) eigenaardig genoemd heeft het verdampingsproces, dat op de feiten uit de zoogenaamde gewijde geschiedenis wordt toegepast. Sinds het oogenblik, dat Lessing en Kant den grondslag voor den godsdienst niet meer legden in historische feiten, omdat voor den één toevallige „Geschichtswahrheiten" nooit het bewijs kunnen worden voor noodwendige „Vernunftswahrheiten" en voor den ander de „reine moralische Gesetzgebung" feitelijk den godsdienst uitmaakt, is dit verdampingsproces zoowel door de ontwikkeling van de wetenschap als door de wijsbegeerte in vollen gang. Aan dit proces zijn de ethischen niet ontkomen. Het feit is voor hen niet meer primair, maar secun-

[1]) Vgl. Hulsman t. a p. blz. 21.
[2]) Feit of Fictie Hollandia-Drukkerij 1908. blz. 14.

dair: hetgeen door het feit tot stand gebracht is, is immers het primaire, of eigenlijk, zooals wij, zagen, hetgeen door het geloof in het feit is gewekt. En daarom trekt dan ook prof. Visscher in de genoemde brochure zòò van leer tegen de ethischen, die hij niet met name noemt, maar wèl bedoelt, wanneer hij schrijft: „Hier zal ik trachten aan te toonen, dat wie het religieuse feit secundair maakt, voor Christelijke religie uitgeeft, wat geen Christelijke religie meer is, hoe Christelijk getint het ook schijne, hoe gereformeerd orthodox zelfs het zich tracht voor te doen." [1]) En hij toont dat aan en bewijst, dat de vervluchtiging der religieuse feiten plaats gegrepen heeft ten koste van het wezen der Christelijke religie — zooals hij die namelijk als Gereformeerde ziet — die werd omgeschapen in de religie van Christus.

Voor prof. Valeton is het feit van Jezus' opstanding bewezen met wat er door tot stand gebracht is. Maar heeft hij recht recht om uit *deze* gevolgen — het ontstaan van een nieuwe wereld — te besluiten tot *deze* oorzaak? Is dat geen ongeoorloofde sprong? Zouden deze gevolgen bijv. ook niet mogelijk zijn, wanneer wij een geestelijke opstanding des Heeren aannemen? Het recht om deze tegenwerpingen te maken erkent prof. Valeton, maar hij antwoordt daarop met tegenvragen, [2]) in stede van het positief bewijs te geven, dat zonder het werkelijke feit der lichamelijke opstanding het geloofsbezit der gemeente onverklaarbaar is. Zoo vraagt hij o. a.: „Is het inderdaad gelukt een verklaring te geven van de „nieuwe schepping," waarvan het bestaan toch niet ontkend kan worden, en die wij met allen van den aanvang af, die er aan deel gehad hebben, verklaren uit de opstanding van Jezus Christus, zonder dat met deze gerekend wordt?" Op deze vraag antwoord ik „ja." De „nieuwe schepping," waarvan wij het begin moeten zoeken in de eerste gemeente, bij de menschen

---

[1]) t. a. p. pg. 4. De laatste tirade slaat natuurlijk op dr. de Hartog.

[2]) Deze tegenvragen worden door prof. v. Bakel beantwoord in „de Wachter" van Sept. 1909.

„van den aanvang af," is ontstaan „ohne das Dogma von der leibhaftigen Auferstehung und ohne eine bestimmte Reflexion über den Verbleib des Leibes Jesu." [1]) En al is de vraag niet gemakkelijk te beantwoorden hoe Paulus zich de opstanding in 't algemeen en de opstanding van Jezus in 't bijzonder gedacht heeft, dat hij aan een opstanding van het in de aarde gelegd lichaam gedacht heeft, is door 1 Kor. XV : 50 uitgesloten. Eerst in den na-apostolischen tijd heeft men den nadruk gelegd op de lichamelijke opstanding van Jezus en zich meer en meer verwijderd van het spiritualisme van Paulus. [2]) Maar toen was de „nieuwe schepping" reeds voorhanden. Trouwens ook voor later tijden mag betwijfeld worden of de „nieuwe wereld" alléén te vinden is in den kring van hen, die de lichamelijke opstanding als historisch feit aanvaarden en daaruit leven. De vroomheid der anachoreten, van Augustinus, der Katharen, der mystieken, der Hervormers en hunne volgelingen bewoog zich om een ander middelpunt dan de lichamelijke opstanding van Christus. En ter anderer zijde, waar men dan die „nieuwe wereld" verwachten mocht, zooals bijv. bij de ethischen, daar hoort men sceptisch vragen: „Waar is ons geloof? waar zijn de krachten des zuiveren levens, die in ons openbaar moeten worden? waar is de betooning van ons leven met God? Zie, indien wij in dezen ànders en hooger stonden, wij zouden onmiddellijk gewonnen spel hebben. Als Filippus tot Jezus zegt: „toon ons den Vader", antwoordt deze: „ben ik zoo langen tijd bij u geweest en hebt gij mij niet gekend? die mij gezien heeft, heeft den Vader gezien, en wat zegt gij: toon ons den Vader?" Moesten wij niet, met alle verschil, in onze mate, evenzoo spreken kunnen: gij vraagt ons naar het bewijs van wat wij gelooven, welnu, hier is het in hetgeen de gemeente blijkt te zijn en te hebben; zie ons aan en gij ziet het leven Gods in ons?

---

[1]) D. Wilhelm Bousset, „Kyrios Christus" blz. 76.
[2]) Bousset t. a. p. blz. 323.

Waar het leven zich als kracht openbaart, daar vindt men het geloof. Maar zoo spreken kunnen en durven wij niet." [1])

Hebben wij ons tot dusverre bepaald tot twee bedenkingen tegen het standpunt van de ethischen, ten eerste, dat wij uit de kracht, die het geloof in Christus' opstanding heeft uitgewerkt, nog niet mogen besluiten tot het bestaan van Christus' opstanding als feit, en ten tweede, dat uit de historie blijkt, dat het geloof in de lichamelijke opstanding van Christus volstrekt niet van den aanvang af de „nieuwe wereld" heeft doen ontstaan — thans rest ons nog een enkel woord te wijden aan de onderscheiding historisch en supra-historisch ten opzichte van de beschouwing van het feit van Christus' opstanding. Deze onderscheiding heeft echter alléén grond, wanneer het historisch feit gestaafd is. In het on-historische kan natuurlijk nooit het supra-historische te vinden zijn. Daarom moet eerst de opstanding van Jezus een historisch feit zijn om van het supra-historische te kunnen spreken. „Door middel van het historische, zoo zegt prof. Valeton zelf, d. i. van het feit, treedt het supra-historische, dat voorwerp van ons geloof is, binnen onzen kring." [2]) Welnu — hier komen wij tot het zwakke punt der ethischen. Prof. Valeton is, blijkens zijne geschriften, voorstander van de historisch-critische behandeling der Bijbelboeken. Volgens de daardoor verkregen resultaten, staat het „hoe" der opstanding volstrekt niet vast. Verschillende verklaringen en uitleggingen vinden verdedigers en prof. Valeton durft dan ook, met het oog op het aantal vragen, die de evangelische verhalen opwerpen, niet meer zeggen dan dat Jezus' opstanding, ondanks al de onzekerheid, waar *kan* zijn. Dat Jezus werkelijk opgestaan is blijkt echter uit hetgeen er door tot stand gebracht is. Wanneer nu echter, zooals wij gezien hebben, die „nieuwe wereld" verklaard kan worden uit het geloof in Jezus' opstanding — waar blijft dan het bewijs, dat de opstanding een

[1]) Valeton t. a. p. blz. 14—15.
[2]) t. a. p. blz. 27.

historisch feit is? Wie éénmaal de historische critiek aanvaardt en de mogelijkheid aanneemt, dat de Evangelische berichten als historische documenten kunnen worden gewraakt, [1] die kan door een bewijs uit het ongerijmde de zaak van het historisch karakter van Jezus' opstanding niet redden. Maar dan blijkt tevens, dat de onderscheiding historisch — suprahistorisch — een refugium ignorantiae is.

Hieruit laat zich verklaren, dat de ethischen voor halfslachtig worden aangezien, zoowel door modernen als orthodoxen, [2] door de eersten omdat de ethischen de historische critiek wèl aanvaarden, maar door „het geloof der gemeente" het allercritiekste redden, door de laatsten omdat de ethischen niet meer de Schrift als kenbron bezitten, waaruit ze hun religieuse voorstellingen putten, niet de Goddelijke openbaring, die gezaghebbend optreedt om hun te leeren wie God, de mensch en Christus is. [3]) Vandaar het geestelijk isolement, waaronder de ethischen, naar Valeton's getuigenis, maar al te zeer lijden.

* * *

Hoe staat het nu met de ecclisiologie der ethische richting? Is werkelijk de gemeente dat deel der Christenheid, dat in den uit de dooden opgestanen Christus gelooft en daarin de kern van zijn geloofsleven vindt?

Ecclesia is een gemeenschap van menschen, die bijeengeroepen zijn, natuurlijk om een gemeenschappelijk belang en met een gemeenschappelijk doel. In het N. T. is de ecclesia de gemeenschap van allen, die, de roepstem van het Evangelie volgend, tot Christus gekomen zijn: *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* [4] Er is echter onderscheid te maken tusschen de ecclesia d. i.

---

[1]) Valeton t. a. p. blz. 25.

[2]) Prof. v. Bakel spreekt zelfs van spreekwoordelijke halfslachtigheid in „Ethische orthodoxie en Modernisme."

[3]) Prof. H. H. Kuyper in „de Heraut," aangehaald bij Hulsman t. a. p. blz. 62.

[4]) Rom. 1 : 6.

de gemeente als zichtbare instelling, als het concrete, en als levend organisme, als het abstracte.

Deze twee dekken elkander niet, reeds terstond niet. Wij behoeven slechts te denken aan de geschiedenis van Ananias en Saffira, aan de toestanden in de Corinthische gemeente en aan de philippica's van Paulus om te weten, dat het zichtbaar instituut en het levend organisme twee verschillende dingen zijn.

Om nu te weten welke beteekenis de gemeente als levend organisme voor Paulus heeft, moeten wij bedenken, welke de beide voornaamste trekken zijner mystiek zijn. De eerste is, dat de geloovige „in Christus" zijn kan d. w. z. dat hij in de gemeenschap met Christus als den Heer kan worden opgenomen: het goddelijke wordt niet vermenschelijkt, maar het menschelijke wordt in de sfeer van het geestelijke omhooggetrokken. De tweede is, dat deze mystieke gemeenschap met Christus feitelijk niet genoten wordt door den enkeling, maar door de gemeente der geloovigen. Het is de gemeente, die zich verzamelt rondom Christus als haren Heer, die Zijn naam aanroept en in den gemeenschappelijken eeredienst Hem hulde brengt, zooals zij ook in haar midden Zijne krachten ervaart. Vandaar de bij Paulus geliefde beeldspraak, dat Christus het hoofd der gemeente is, de gemeente het lichaam des Heeren. [1]) In deze beeldspraak ligt besloten de voorstelling van de levende eenheid tusschen Christus en de zijnen, zulk een éénheid, waardoor het leven van Christus ook in de zijnen uitgestort wordt en waardoor de gemeente als het lichaam, door gewrichten en banden tot een goedsluitend geheel saamgebonden, opwast in goddelijken wasdom [2]).

Dezen zelfden nauwen band tusschen Christus en zijn gemeente schildert Paulus in de beeldspraak Ephesiers 2 : 19—22. Hier vergelijkt hij de gemeente met een gebouw, dat rust op het

---

[1]) Ephesiers 1 : 22 vlg.; 1 Cor. 12 : 27; Rom. 12 : 5 e. a. p.

[2]) Colossensen 2 : 19 volgens de vertaling v. Oort.

fundament van de apostelen en de profeten en waarvan Jezus Christus de hoeksteen is, in wien het geheele gebouw, goed samengevoegd, wordt opgetrokken tot een tempel, heilig door de gemeenschap met den Heer, en in wien de geloovigen mede opgebouwd worden tot een geestelijke woning Gods. [1])

Niet minder duidelijk is de beeldspraak van Ephesiers 5 : 32. De eenheid van Christus en de gemeente vergelijkt hij met de eenheid, die er is of moet zijn tusschen man en vrouw. Zooals de man zijn vrouw als zijn eigen vleesch beschouwt, zoo beschouwt ook Christus de gemeente als zijn vleesch en been.

In 't kort: de gemeente is dus het geheel van die allen, die Christus erkennen als hun hoofd, deelende in zijn leven, door de liefde met hem in den geest één, draagster van den Heiligen Geest, den paracleet.

Ik kan niet anders zien of dit is de Nieuw-Testamentische beschouwing van de gemeente van Christus. *Het bezit van den Heiligen Geest, het leven in en met Christus, haar hoofd en Heer, is het bewijsstuk van haar ware afkomst en toekomst.*

Is dus het geloof der gemeente de levensrelatie met den levenden Heer en Heiland, deze levensverhouding kan naar de juiste opmerking van prof. v. Bakel, evengoed bestaan bij 't aannemen van een voortleven des Heeren na zijn dood, en bewijst niets voor de lichamelijke opstanding. Trouwens, wij zagen, dat zij bestaan heeft zonder de aanname van de lichamelijke opstanding van Christus.

Kan men op modern standpunt spreken van het geloof der gemeente?

Er is geloofsgemeenschap met Christus, in den dubbelen zin van een geloof des harten, dat in het leven met Christus zijn oorsprong en zijn kracht heeft, en van een gemeenschap van geloovigen, wier gemeenschappelijk bezit en wier onderlinge éénheid gevormd worden door den band des geloofs,

[1]) Vgl. 1 Petrus 2 : 5.

die hen met Christus verbindt. Noemen wij deze laatste „gemeente," dan kunnen wij dus spreken van „*het geloof der gemeente.*"

Dit is geen vaststaande grootheid, in woorden of formulieren onder te brengen, omdat het geloof levensgemeenschap is, een vloeibaar iets, dat bij kristallisatie in een leer zijn kracht en en expansie-vermogen inboet. Het is 't geheel van stemmingen, aandoeningen, ervaringen, overtuigingen en krachten, die met de komst, het leven, het sterven en de opstanding van Christus samenhangen — met de daden Gods dus, in Christus' verschijning openbaar geworden, daden, die de geloovigen doen spreken van liefde en genade, van verlossing en heil, van schuldvergiffenis, van redding en eeuwig leven.

De geloofsgemeenschap, in den zin van gemeenschap van geloovigen, heeft zich door alle eeuwen heen voortgeplant van den tijd van Jezus af tot nu toe. Hoe meer de gemeente zich tot kerk omvormde, des te minder dekte de zichtbare gemeente de geloofsgemeenschap als levend organisme. Maar dat de Roomsche kerkinrichting haar niet heeft kunnen onderdrukken, blijkt uit het verlangen naar de Hervorming en den voortgang daarvan.

Deze geloofsgemeenschap is verbonden met haren oorsprong, met Christus. Er is een historische lijn, die haar met hem verbindt. Daarom is het een woord van waarheid, dat volgens het Evangelie van Johannes (16 : 13—15) Jezus zegt: „De Geest der waarheid, die u tot de waarheid zal leiden, zal van zich zelven niet spreken, maar hij zal mij verheerlijken, want hij zal het uit het mijne nemen en zal het u verkondigen."

Deze historische lijn moet worden gehandhaafd. Prof. Hoekstra heeft eens geschreven:[1]) „Voor hem, die een eenigszins dieperen blik geslagen heeft zoowel in de geschiedenis der godsdienst als in het godsdienstig gemoed, is er iets naïfs, tot aan het belachelijke toe, in de zoogenaamde „verlichting," die den

[1]) Bronnen en Grondslagen blz. 321, 322.

mond vol heeft van algeheele persoonlijke zelfstandigheid in het godsdienstig geloof, zulk eene zelfstandigheid namelijk, waarbij ieder als op nieuw het geheel der waarheden, waaraan hij gelooft, zou moeten uitvinden, waarbij alzoo ieders goddienstige geloofsovertuiging zoo geheel op eigen voeten zou moeten staan, als bijv. eene wèl bewezen mathematische stelling dit doet bij ieder, die het betoog daarvan gevat heeft." En iets verder voegt hij hieraan toe: „Het is alzoo geen teeken van zwakheid of van bekrompenheid der christelijke gemeente, er spreekt veeleer een juist gevoel uit, als zij voor geen prijs ter wereld zich wil laten losrukken van die nooit afgebroken historische lijn, die haar met het woord en werk, ja met geheel den persoon van Jezus, gelijk dezen zelven met Israëls eeuwen-oude geschiedenis, verbindt."

Wie de historische lijn vasthoudt, zal bij „gemeente" in ideaal-godsdienstigen zin denken aan diegenen, die innerlijk zich verbonden weten met Jezus, de gemeente der geloovigen, de ware Christenheid. God alleen weet, wie daartoe behooren. Maar deze gemeente is niet slechts een idee, niet slechts een „platonica civitas," maar een realiteit, te onderscheiden van de empirische uiterlijke kerk, waartoe ook naam-Christenen, gewoonte-Christenen, huichelaars en zondaren behooren, maar daarvan door alle eeuwen heen de kern en de stille kracht vormend.

En het geloof dier gemeente is het op het Evangelie van Jezus berustend geloof d. i. het met dat Evangelie overeenkomende vertrouwen op de Vaderliefde Gods en het trachten naar het heil van het kindschap Gods. [1])

Deze gemeente heeft de bemiddeling tusschen het werk van Jezus, door hem gedurende zijn leven tot stand gebracht, en den enkeling bewerkt. Deze gemeente heeft het geloof en het geloofsbezit, door Jezus geopenbaard, tot op het heden voortgedragen. Door haar heeft het in de organisaties der

---

[1]) Wendt, System der Christlichen Lehre 2e deel blz. 415—423.

gemeente in kerken, noch in de verschillende kristallisaties van het geloof in de leer dier kerken, aan het historisch-overgeleverd Christelijk geloof ontbroken. In haar ligt besloten de kracht tot voortdurende hervorming van het zichtbaar instituut der kerk en zooals zij in den aanvang van het Christendom zonder kerkelijke organisatie bestaan heeft, zal zij in de toekomt die kerkelijke organisatie ook steeds minder behoeven.

Het is de kracht der orthodoxie, dat zij deze historische lijn, zoowel wat de gemeente als wat het geloof der gemeente betreft, veel meer vasthoudt dan het modernisme. Voelt de orthodoxe predikant zich in de eerste plaats priester, de moderne predikant wil liefst profeet zijn. Staat de eerste meer op objectief standpunt, de laatste zoekt zijn kracht in het subjectieve. Kan echter het subjectief gevoelen zich ooit vormen buiten de historie om? „Wird das Neue streng auf sein eignes Vermögen beschränkt und nicht stillschweigend durch das von der geschichtlichen Religion gebotene Leben in mannigfachster Weise beschränkt, so kann alle Weite und Freiheit eine starke Vagheit und Leere nicht wohl verdecken.” [1])

Voor de orthodoxie bestaat ook een gevaar, het gevaar nl., dat zij het geloof der gemeente, het levend geloof van een levend organisme, verwart met de dogma's, die een menschelijke, tijdelijke en verstandelijke omschrijving zijn van het geloof, en dat zij het woord Gods vereenzelvigt met den Bijbel. Voor dit gevaar is het Modernisme veilig. Maar dit is onderhevig aan het andere gevaar, dat het geen voldoende verband houdt met wat uit het verleden is opgegroeid en in dat verleden niet zijn rechtvaardiging vindt voor de menschelijke conscientie, die immers ook cultuur-produkt is.

In het historisch Christendom vindt de prediker den objectieven grondslag voor zijn subjectieve gevoelens en overtuigingen. Met het kiezen van den tekst uit den Bijbel, met

---

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart blz. 400.

het laten zingen van psalmen en gezangen, met het laten getuigen van Jezus' gezaghebbende persoonlijkheid, met het kiezen van voorbeelden uit de gewijde geschiedenis, met het gebruiken van gelouterde taal en Bijbelsche uitdrukkingen knoopt hij uiterlijk zijne prediking reeds aan de historie vast. En wat den inhoud der prediking betreft, ik haal hier gaarne aan, wat Pierson gezegd heeft: [1]) „het antwoord op wat den inhoud der prediking behoort uit te maken is voor mij gegeven in de schoone en eenvoudige formule, die ieder onderteekent, zoodra hij het leeraarsambt bij het hervormd kerkgenootschap aanvaardt. De genade Gods in Jezus geopenbaard, d. i. de goddelijke liefde voor zoover deze mij door Jezus, door zijn persoon, zijn onderwijs en zijn geschiedenis duidelijk en voelbaar is geworden, ziedaar den hoofdinhoud, naar het mij voorkomt, van iedere christelijk-godsdienstige prediking."

Met deze prediking zal er contact zijn tusschen den predikant eener Christelijke gemeente en die gemeente zelve, tenminste als deze laatste niet verdogmatiseerd is of door clericalisme verblind voor wat niet in geijkten vorm tot haar gebracht wordt en als zij niet is een toevallig saamgestroomde schare, maar de bewaarster van een door gemeentelijk bewustzijn gedragen en verbonden gemeenschap met een kern van ware Christenen. Van zulk een prediking en van het daardoor gewekte Christelijk geloof zal gemeente-wekkende en gemeente-sterkende kracht uitgaan.

Er is een zwevende godsdienstigheid, die tegenover het angstig vasthouden aan het verleden aantrekkingskracht uitoefent door de onmiddelijkheid van het daarin zich openbarende godsdienstige leven. Maar om van zulk een onmiddellijkheid uit een inhoud voor den godsdienst te verwerven, is een verheffing noodig van de subjectiviteit van den enkeling tot een zelfstandig, boven de toevalligheid der individuen staand geestesleven. Blijft het subject op zichzelf staan, dan komt het niet

---

[1]) Richting en Leven 2e deel blz. 310.

uit boven een vluchtig heen- en weergolven van ledige gevoelens en dan bestaat er geen mogelijkheid om de individuen innerlijk samen te binden, omdat de onbegrensde subjectiviteit den een hier, den ander daarheen drijft. Daarom moet die godsdienstigheid niet beschouwd worden als een nieuw begin, maar als een symptoom van een godsdienstige krisis. En deze krisis kan — zooals Eucken opmerkt — overwonnen worden door een terugkeer tot en een verder ontwikkelen van het Christendom met zijn waarheids- en eeuwigheidsinhoud. [1])

Daarom zal het de Moderne richting geen kwaad doen wanneer zij weer conservatiever wordt en voor haar geloof steun zoekt bij het „geloof der gemeente" en tevens leert gevoelen, dat het voor het geloof onmisbaar is van zulke personen en feiten, waaraan ons geloofsleven mede zijn bestaan dankt, de bewustheid levendig te houden en daarmede in betrekking te blijven. [2])

---

[1]) Können wir noch Christen sein? blz. 211.

[2]) Ds. S. Cramer, Konservatief Modernisme enz. blz. 57.

ISRAËLIETISCHE REGENCEREMONIEËN

door Dr. JOH. DE GROOT (Roodeschool).

Wij willen enkele opmerkingen maken over regenceremonieën van het oude Israël, voorzoover het schaarsche materiaal in het Oude Testament ons daartoe aanleiding geeft.

Gelijk men tegenwoordig in Palestina door allerlei magische gebruiken of door het aanroepen van de heilige Maria, Hosea, Elia, Nikolaas enz. den hemel tracht te breken, zoo hebben ook de Israëlieten behalve gebed,[1]) offer[2]) en vasten[2]) allerlei andere ceremonieën gekend. Duhm moge overdrijven, als hij zegt, dat de regentheologie voor Israël even belangrijk was als het leerstuk der homoöusie voor de Christelijke conciliën[3]), het valt toch niet te ontkennen, dat men bij het bestudeeren van Israëls godsdienst en gewoonten wel wat heel weinig aandacht geschonken heeft aan het hoofdstuk van de regenceremonieën, die in bijkans alle landen, waar de plaag der droogte wordt gevreesd, een groote rol spelen.

„Regen is leven," staat ergens in den Talmoed, en elk bewoner van Palestina moet zulks beämen. R. Abbahoe heeft zelfs gezegd, dat een regendag méér beteekenis heeft dan de dag van de opstanding der dooden, omdat van den regen zoowel de vromen als de goddeloozen profiteeren.[4]) Volgens andere rabbijnen is hij even gewichtig als de dag van de wetgeving op den Sinai,[4]) of als de dag waarop hemel en

---

[1]) 1 Sam. 12 : 17; 1 Kon. 18 : 42; e. a. p.
[2]) Jer. 14 : 12.
[3]) Comm. op Jer. (14 : 22)
[4]) Ta'anit 7a.

aarde zijn geschapen.[1]) Inderdaad kan men de beteekenis van een normalen regenval en regentijd voor Palestina nooit overschatten. De tijd voor het zaaien van het koren is geheel afhankelijk van den datum waarop de regentijd begint; een tijdige en voldoende regen is de hoofdvoorwaarde voor het gelukken van den oogst. Einde October of begin November verwacht de landman den regen. Gedurende de zomermaanden (April tot October) is de hemel van koper; de aarde, slechts door den dauw gedrenkt, wordt hard en droogt uit. Als normalen datum voor het begin van den regentijd heeft men willen vaststellen 24 October,[2]) doch zeer dikwijls wordt die datum verre overschreden. Te Bethlehem moest men in 1888 wachten tot 14 December,[3]) te Tiberias in 1893 tot 10 December[4]) en in den winter van 1841/2 tot Januari[5]). In den Talmoed is zelfs een overlevering,[6]) dat de regen gedurende den ganschen winter uitbleef, totdat eindelijk tegen het midden van Maart na het gebed van Onias of Choni het vurig begeerde hemelnat neerstroomde[7]).

Blijft de vroege regen uit, dan neemt men zijn toevlucht tegenwoordig tot allerlei regenceremonieën, die in de literatuur over het nieuwe Palestina meermalen zijn beschreven, zooals: processie's met zang en dans, het uitgieten van water, het omdragen van een pop of van een vrouwehemd, opgehangen aan een dunne stang[8]), het rondleiden van een oude vrouw, die, gezeten op een ezel, een molen zonder koren draait of

---

[1]) Ta'an. 7b.

[2]) F. Exner, Zum Klima von Palästina, Z. D. P. V. XXXIII (1910) pg. 107—164.

[3]) L. Schneller, Kent gij het land? Holl. Vert., tweede druk, pg. 224 v. v.

[4]) F. Exner, t. a. p. pg. 132.

[5]) H. Klein, Das Klima Palästinas, Z. D. P. V. XXXVII (1914) pg. 232.

[6]) Ta'an. 23a.

[7]) Ook in den vorigen winter (1916/7) kwam na eenige buien in het begin van November een droge periode, die duurde tot 26 December.

[8]) Een afbeelding van deze „oemm el-ghēth" (moeder van den regen) vindt men bij A. Musil, Arabia Petraea, deel III pg. 10.

een haan slaat, tochten naar een heiligengraf of een heiligen boom enz. Door deze en dergelijke tegenwoordig veelal niet meer begrepen gebruiken — die men trouwens onder alle volkeren op de gansche aarde in meer of mindere mate aantreft — tracht men invloed uit te oefenen op Allah, die den regen zendt.

Ook uit den Talmoed blijkt hoe pijnlijk men het uitblijven van regen gevoelde. Bij abnormale droogte moest men een clausule voegen in het dagelijksche gebed, en vasten; het laatste geschiedde op bepaalde dagen òf door sommigen òf, als er met nieuwe maan van Kislev — dus in de eerste helft van November — nog geen regen gevallen was, door de geheele gemeente [1]).

We hebben slechts de namen Elia en Jeremia te noemen om te herinneren aan groote droogten (בַּצּוֹרֶת) in Oud-testamentischen tijd. Er is geen reden om aan te nemen, dat de klimatische omstandigheden toen anders waren dan nu; al moge door betere verzorging het land zonder twijfel vruchtbaarder en door vele bosschen de regenval iets grooter dan nu zijn geweest, we zouden ons schuldig maken aan overdrijving, indien we het verschil tusschen het heden en het verleden met betrekking tot regen en droogte te breed wilden uitmeten. Droogten zijn toen ook veelvuldig geweest.

Door welke ceremonieën trachtte men regen te wekken, of een goeden regenval te bevorderen?

I. Door het graven van *uithollingen* of *groeven* in rotsen of steenen.

Het is niet onwaarschijnlijk, dat wij hiervoor mogen wijzen op 1 Kon. 18 : 20 v. v., waar Elia, die de sleutelen des hemels in handen had en vrijelijk beschikte over dauw en regen (1 Kon. 17 : 1), regen afsmeekt in een verwoest Jahveheiligdom op een der terrassen van de Karmelhelling in de

---

[1]) Uitvoerig alles in het traktaat Ta'anit.

nabijheid van den Kison. Vóórdat hij bidt, maakt hij een groeve of greppel תְּעָלָה rondom het door hem herstelde altaar (vs. 32). Dit is niet, gelijk velen gemeend hebben, een element van een latere opsiering, maar een karakteristieke trek van het oude verhaal. En deze mededeeling heeft niet in de eerste plaats de strekking om het wonderbare van de ontbranding des te duidelijker te doen uitkomen, maar zij moet in nauw verband worden gebracht met het uitgieten van water, een regenceremonie, waarop in vs. 35 wordt gedoeld (vgl. sub II) [1].

Hiernaast zouden wij willen plaatsen 2 Kon 3 : 16. Als Joram van Israël en Josafat van Juda met den koning van Edom ten strijde zijn uitgetrokken tegen Mesa van Moab, worden zij door gebrek aan water bijkans gedwongen tot een smadelijken terugtocht. Dan komt Eliza en zegt „maak in dit dal groeve aan groeve" (גֵּבִים). Men dwaalt als men de gewone verklaring aanneemt, als zouden die groeven alleen dienen, „om het water, wanneer dit het dal inliep, te *vergaderen*." [2]) Er zullen wel natuurlijke uithollingen genoeg geweest zijn, die als drenkplaatsen konden dienen; bovendien werd volgens

---

[1]) Het is niet zonder beteekenis, dat tegenwoordig de naam Elia nog wordt genoemd in regenliederen. Musil bericht, dat men in Kerak bij regenceremonieën het volgende lied zingt (Arabia Petraea III pg 8):

jā mār eljās dsjīna lēk
sjachab el- mathar ‘ājed lēk
miftāḥ es-sama’ fi īdēk
w- eḥna-l-jōm ‘abīdēk.

d. i.: O heilige Elia, wij komen tot u;
het uitgieten van den regen hangt af van u;
de sleutel des hemels is in uwe hand,
en heden zijn wij uwe knechten.

Dalman noteert uit Bethlehem (Palästinischer Diwan pg 56):

qaṣadna-l-‘adhra oemār eljās
tchaddhir zar‘ana el jabbās,

d. i.: wij wendden ons tot de Maagd [Maria] en den heiligen Elia,
maak ons verdorrend zaad groen!

[2]) Zoo b v de Leidsche Vertaling.

Eliza's voorspelling het gansche dal gevuld met water. Wij zien daarom in het graven der groeven liever een ceremonie, die water moest lokken.

Misschien ware voor גֵּבִים de vertaling: „uithollingen" (Napflöcher) juister, want het is niet onmogelijk, dat sommige van de raadselachtige oude uithollingen in rotsen, die zoo veelvuldig in Palestina zijn ontdekt, met regenwekken in verband staan. Deze uithollingen zijn ronde of ovaal-ronde ondiepe gaten van verschillende grootte, die in kleiner of grooter getal in de rots zijn uitgegraven; vooral bij opgravingen heeft men er vele gevonden [1]). Indien onze opvatting van 2 Kon. 3 : 16 juist is, dan zoude dit vers een steun zijn voor de onderstelling, dat sommige der uithollingen, waarvoor geen practisch doel te ontdekken is — en zoo zijn er vele! —, betrekking hebben op regenceremonieën [2]), uitgeoefend door de oudste bewoners van Palestina en wellicht ook door vele Israëlieten [3]).

[1]) De uithollingen in rotsen kunnen allerlei beteekenissen hebben, vgl. G. Dalman, Die Schalensteine Palästinas in ihrer Beziehung zu alter Kultur und Religion (Palästinajahrbuch IV (1908) pg. 23—53). Vele goede afbeeldingen o. a. in P. S. P. Handcock, The archaeology of the Holy Land, 1916.

[2]) Dalman zegt in Palästinajahrbuch X (1914) pg. 33 van een groep „Napflöcher" bij *tūl karm*: „Ein wirtschaftlicher Zweck schien hier unerfindlich. Vielleicht waren sie .... Widmungen an die regenspendende Macht, welche das belebende Nasz vom Himmel herabziehen sollten." In een noot verwijst hij naar de [voor mij niet toegankelijke] verhandelingen van Schaudel en Siret in Congrès Intern. d'Anthr. et d'Arch. préhist. 1912 II pg. 263 v. v. en 287 v. v.

[3]) Misschien is het niet te gewaagd om hierbij een paar plaatsen uit den Talmoed aan te halen, die — indien wij ze goed verstaan — bewijzen, dat men ook in lateren tijd het verband tusschen uithollingen en regen niet was vergeten. Toen R. Jona, de vader van R. Mani, om regen wilde bidden, plaatste hij zich *buitenshuis* in een *diepe* of uitgeholde plaats (דוכתא עמיקתא) (Ta'an. 23b). De beroemde regenbidder Onias (חוני), meermalen in de oude literatuur genoemd (hij leefde ± 70° voor Chr., vgl. Josephus Ant. XIV, 3), had den bijnaam חמעגל, d. i. maker van cirkels; hij teekende een kring op den grond (עוגה), ging erin staan en begon te bidden (Ta'an 19a, 23a). Deze raadselachtige gewoonten berusten misschien op oude regenceremonieën. De toovercirkel komt trouwens bij allerlei magische praktijken voor.

II. Een tweede ceremonie is het *uitgieten van water*, klaarblijkelijk een sympathetisch middel tot het verwekken van regen, dat men ook elders kent. Zoo werd in het oude Griekenland de steen, die Oceanos voorstelde, met water begoten om regen te verkrijgen. Dit gieten van water over heilige steenen kwam als regenceremonie, behalve bij de oude Grieken, ook voor bij de Romeinen en de Germanen. Bij groote droogte wordt tegenwoordig het uitgieten van water in Palestina ook toegepast [1]).

In het O. T. hebben wij hiervan wel een voorbeeld (eigenlijk een dubbel voorbeeld) in 1 Kon. 18 : 34 v. Elia laat eerst water gieten over het altaar („op het brandoffer en op het hout") en daarna vult hij ook de greppel, ceremonieën, die wij met groote waarschijnlijkheid in verband mogen brengen met den overvloedigen regen, die even later neerdaalt [2]).

Onder de gebruiken op het Loofhuttenfeest speelde in lateren tijd het uitgieten van water uit den Siloavijver een groote rol [3]). Op den zevenden dag van het feest („den grooten dag" Joh. 7 : 37) werd water door den hoogepriester op het altaar uitgegoten, terwijl priesters bliezen op bazuinen [4]).

---

[1]) Palästinajahrbuch VIII (1912) pg. 164.

[2]) In 1 Kon. 18 valt meer nadruk op het vuur dan op het water, maar vuur (bliksem) en water (regen) behooren onafscheidelijk bij elkander (vgl. onze uiteenzettingen over het bazuingeklank op het Loofhuttenfeest beneden, en soortgelijke voorstellingen in de vedische literatuur [Lehrb. d Rel. Gesch. van P. D. Chantepie de la Saussaye II[3] pg. 29]). — In verband met onze opmerkingen over het Loofhuttenfeest, dat behalve oogstfeest later ook regenfeest schijnt geweest te zijn, wijzen wij er hier op, dat de veronderstelde regenceremonieën van 1 Kon. 18 werden uitgeoefend in den herfst, omstreeks den tijd van het Loofhuttenfeest. Immers uit 1 Kon. 17 blijkt, dat de groote droogte begon in de lente, en volgens de overlevering (Luk. 4 : 25; Jak. 5 : 17) duurde zij $3^1/_2$ jaar.

[3]) Vgl. het traktaat Soekka; S. Feuchtwang: Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1910 pg 535—52, 713—20; 1911 pg. 43—63); P. Volz: Das Neujahrsfest Jahves, 1912.

[4]) In Jezus' tijd vond het watergieten slechts op den zevenden dag plaats, later — naar het schijnt — op meer dagen (zie b.v. Ta'an. 3a). — Op

De rabbijnen zeggen uitdrukkelijk, dat deze ceremonie de bedoeling had om een overvloedigen regen te verkrijgen: „God zegt: giet water voor mij uit op het feest [= het Loofhuttenfeest] opdat de regen van het jaar (גשמי השנה) gezegend worde" (Rosch haschana 16a). Daarom is het ook niet zonder beteekenis dat het water werd uitgegoten op den zuidwestelijken hoek van het altaar, n. l. aan de zijde vanwaar men de regenbrengende winden verwachtte; nog tegenwoordig noemt men den W. en Z. W. wind den „vader van den regen" (vgl. Luk. 12 : 54).

Het is voor ons onderzoek de vraag, of dit wateroffer van het latere Loofhuttenfeest ook werd gebracht in den Oudtestamentischen tijd. Volgens den Talmoed is de ceremonie van het watergieten Mozaïsche overlevering (Soekka 34a, 44a, e. a. p. ניסוך המים הלכה למשה מסיני), maar dat men niet geheel zeker was van de zaak, blijkt uit Soekka 44a (slot), waar gezegd wordt, dat men dit gebruik vroeger vergeten had (tijdens de Babylonische ballingschap?) en het later weer instelde. Door kunstgrepen wist men het zelfs in de wet te lezen: men nam uit ונסכיהם (Num. 12 : 18), ונסכיה (vs. 31) en כמשפטם (vs. 33) achtereenvolgens een מ, een י en een ם, samen = מים, en meende zoo de ceremonie van het watergieten als oud goddelijk bevel te kunnen beschouwen. (Ta'an. 2b) [1]).

Al is deze inkleeding vreemd, de ceremonie zelf kan oud zijn, ofschoon onder de voorschriften aangaande het Loofhuttenfeest in het O. T. geen spoor ervan valt te ontdekken; trouwens van de oude gebruiken van het Loofhuttenfeest is ons uit het O. T. bijna niets bekend. Volz [2]) heeft het vermoeden

---

dit plengen van water zinspeelt Jezus, als Hij zegt: „Zoo iemand dorst, die kome tot Mij en drinke; die in Mij gelooft, stroomen des levenden waters zullen uit zijnen buik vloeien."

[1]) Een andere „bewijsvoering" uitgaande van Num. 28 : 7 is te vinden Ta'an. 3a.

[2]) t. a. p pg. 9.

uitgesproken, dat in 1 Sam. 7 : 2 v. v. (de vergadering der Israëlieten te Mizpa onder leiding van Samuel) gedoeld wordt op het „Jahve-Jahresfest," dat later Loofhuttenfeest werd genoemd; is deze onderstelling juist, dan valt er een nieuw licht op 1 Sam. 7 : 6 „zij goten water uit voor Jahve's aangezicht." Dit zou dan zijn een oud gebruik op het Loofhuttenfeest, wellicht een regenceremonie. [1])

III en IV. Een derde regenceremonie wordt misschien ondersteld in Lev. 23 : 40 (het nemen van zekere *twijgen bij het Loofhuttenfeest*) en een vierde in Josua 6, namelijk *bepaalde omgangen begeleid door bazuingeschal.*

Om deze stellingen waarschijnlijk te maken, veroorlooven wij ons een verdere uitweiding over het Loofhuttenfeest. De nauwe samenhang tusschen dit oogstfeest en den regenval is niet beperkt tot het wateroffer, maar blijkt op menig ander punt. Het Loofhuttenfeest wordt gevierd als men den vroegen regen kan verwachten, ja in Rosch hasch. 16a staat, dat dit de tijd is, waarop beschikt wordt over den regen (בחג נידונין על חמים). Begin en einde van den regentijd beide waren heilige data: de gansche regentijd was besloten tusschen Loofhuttenfeest en Paaschfeest. Ook in het O. T. wordt een nauw verband gelegd tusschen Loofhutten en regenval: „En al wie overgebleven is van de volkeren .... zal elk jaar optrekken om zich neder te werpen voor koning Jahve der legerscharen en

[1]) Intusschen wenschen wij deze opvatting niet voor onze rekening te nemen.

Wij wagen ook hier wederom een plaats uit Ta'anit aan te halen. In fol. 25b staat, dat de gemeente eens dertien dagen lang tevergeefs vastte; de regen bleef uit Toen begon men na een vraag van R. Eliëzer te *weenen* en regen viel neer (געו כל העם בבכיה וירדו גשמים). Zou de schrijver hier hebben gevoeld dat er verband was tusschen het stroomen van tranen en het stroomen van regen? Wij vermoeden van wel. Men zou dan kunnen denken òf aan de in den Sohar en door vele Joden gehuldigde meening, dat het stroomen van tranen een bewijs is voor gebedsverhooring, òf aan een oude opvatting, die weenen hield voor een sympathetisch regenmiddel. Het laatste komt ons niet onwaarschijnlijk voor.

om het Loofhuttenfeest te vieren; en wie van de geslachten der aarde niet optrekt naar Jerusalem om zich neder te werpen voor koning Jahve der legerscharen, zoo zal over hem de regen niet zijn" (Zach. 14 : 16 v. v.).

De grondgedachte van deze verzen, die ten huidigen dage nog in de synagoge worden gelezen op den eersten dag van het Loofhuttenfeest, is: zonder viering van het Loofhuttenfeest geen regen.

Deze algemeene overweging dringt tot de vraag, of er behalve het bovengenoemde plengen van water uit den Siloavijver nog andere gebruiken zijn, die in nauw verband staan met het verwekken van regen.

In Lev. 23 : 40 wordt geboden om te nemen takken van mooie boomen, palmtakken, twijgen van loofboomen en beekwilgen, en „gij zult voor het aangezicht van Jahve uw God zeven dagen vroolijk zijn." Blijkens het verband wordt hier niet gedoeld op het maken van loofhutten; wat men wèl met die twijgen moest doen, is niet duidelijk. Later vlocht men één palmtak, drie mirtestengels en twee wilgentakjes tot een soort ruiker, לוּלָב genaamd, ineen; met dezen ruiker in de eene en een grooten citroen in de andere hand verscheen de Jood in den tempel. De ceremonie van den ruiker wordt het eerst uitdrukkelijk beschreven in 2 Macc. 10 : 7, maar Lev. 23 : 40 kan ook het oog hebben op iets dergelijks. Merkwaardig zijn de boomsoorten, die hier genoemd worden: het zijn alle juist boomen, die aan het water welig tieren. Zij doen het karakter van regenfeest duidelijk uitkomen. Ta'anit 2b wordt dit gevoeld: „de vier soorten [planten van den loelaab] dienen voor niets anders dan om regen te verkrijgen; gelijk de vier soorten niet kunnen bestaan zonder water, zoo kan ook de wereld niet bestaan zonder regen."

Het Mischna-traktaat Soekka leert ons, dat men op elken dag één omgang hield om het altaar, en op den zevenden dag zeven, terwijl de feestgenooten bovengenoemde voorwerpen in de hand hielden; het altaar was dan met takken om-

kranst[1]) en men blies op bazuinen. Op dezen dag vond ook het wateroffer plaats.

Het lijkt ons niet al te gewaagd om aan te nemen, dat de omgangen om het altaar en het blazen op de trompetten óók samenhingen met den wensch naar voldoenden regen. Wat omgangen betreft, ook in het oude Arabië hield men in den herfst processie's rondom heilige steenen met het doel om regen te verkrijgen[2]). Het valt niet gemakkelijk de oude beteekenis van zulke omgangen vast te stellen. Zulke processie's komen bijkans overal voor, en worden gewoonlijk verklaard als doelende op den omloop van de zon[3]) en andere hemellichamen[4]). Evenals bij de Arabiëren uit ouderen en nieuweren tijd[5]), schreef men bij de Israëlieten aan de Plejaden en den Orion invloed toe op den regen; dit blijkt uit Job 38 : 31 „kunt gij de banden der Plejaden vlechten of de boeien van den Orion slaken?" Deze duistere uitdrukkingen slaan blijkens de voorafgaande en volgende verzen, naar het ons voorkomt, op het wekken van regen[6]).

Misschien was nu wel oudtijds de bedoeling van de regenprocessie's: invloed uitoefenen op den loop van de Plejaden en andere regenbrengende sterrenbeelden. Het getal zeven zou dan in verband kunnen staan met het aantal groote sterren van de Plejaden of (en) den Orion, beide zeven in getal. Maar dit zijn niet meer dan bloote vermoedens,

---

[1]) In Ps 118 : 27 is sprake van een krans van twijgen tot aan de hoornen van het altaar; deze psalm was speciaal voor het Loofhuttenfeest bestemd.

[2]) vgl. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums², pg. 25, 141.

[3]) Zie b. v. E. Doutté, Magie et Religion pg. 576 („la comparaison de tous ces usages a mis hors de doute qu'il faut voir dans la circumambulation un rite imitatif de la rotation du soleil").

[4]) t. a. p. pg. 576 („l'imitation des mouvements astraux paraît bien être l'idée primitive").

[5]) In Kerak kent men tegenwoordig een „Plejadenregen" en een „Orionregen" (A. Musil, Arabia Petraea III pg. 7, 11).

[6]) De beteekenis van de Plejaden voor den regenval wordt zéér geaccentuëerd in Rosch hasch. 11b: de zondvloed werd verwekt doordat God de Plejaden liet opkomen bij dag en daarvan twee sterren wegnam.

waaraan wij geen bizondere waarde wenschen te hechten.

Het blazen op de trompetten kan in het algemeen allerlei beteekenissen hebben, maar laat zich in dit verband gereedelijk opvatten als een middel om donder, die gewoonlijk van regen is vergezeld [1]), op te wekken. Volz [2]) is dicht bij deze opvatting, als hij zegt: „ursprünglich mochte der Posaunenstosz .... Darstellung der göttlichen Macht (der furchtbaren Stimme Gottes) sein," want wat is de stem Gods קול יהוה anders dan de donder? Dat men trompetgeschal dienstig achtte bij het wekken van regen, blijkt uit j. Bar. Ta'an. 66c „men blaast de trompet voor putten [d. i. om water in de putten te krijgen] vijftien dagen vóór Pinksteren enz." Eveneens komt zulks aan het licht bij het uitdrukkelijk gebod om bij een overvloedigen regen niet op trompetten te blazen (Ta'an. 22b).

Het Loofhuttenfeest was dus, behalve oogstfeest, ook een regenfeest of liever: een feest ter eere van Jahve, den schenker van oogst en regen, of wellicht juister: het Loofhuttenfeest is in den loop der tijden, behalve oogstfeest, óók regenfeest geworden, doordat allerlei regenceremonieën ermee verbonden werden. Uit het Oude Testament zijn geen voldoend zekere gegevens op te diepen ter beantwoording van de vraag, hoe oud de regenceremonieën van het latere Loofhuttenfeest zijn, c. q. wanneer zij met dit feest zijn verbonden. Het ligt in den aard der zaak, dat vele dier wonderlijke gebruiken éérst een zelfstandig bestaan — bij de bewoners van Palestina reeds vóór Mozes' tijd — hebben gehad, en langzamerhand bij het Israëlietisch feestceremonieël zijn ingelijfd.

Volgens Talmoedische overlevering (Soekka 34a, e. a. p.) was het gebruik van beekwilgen over-oud: men twistte erover of het instelling (יסוד) dan wel gebruik of gewoonte (מנהג) der profeten was, en sommigen hielden het voor Sinaïetische overlevering (הלכה למשה מסיני).

---

[1]) Men zegt tegenwoordig in Palestina:

in barraqat gharraqat

d. i. als het bliksemt, regent het flink.

[2]) t. a. p. pg. 38.

De omgangen met bazuingeschal ($6 \times 1 + 1 \times 7$), waarop wij boven wezen, maken een ouderwetschen indruk. Komen zij ook voor in het oude Testament?

De beschrijving van den val der muren van Jericho in Josua 6 mag in dit verband worden aangehaald.

De Israëlietische krijgslieden trokken gedurende zes dagen éénmaal om de stad, den zevenden dag zevenmaal, terwijl er geblazen werd op bazuinen. Na den zevenden omgang op den zevenden dag hief het volk een groot geschreeuw aan en de muur stortte in (ותפל החומה תחתיה) (vs. 20). Het beknopte verhaal munt niet uit door duidelijkheid, vertoont sporen van omwerking, en laat dus ruimte voor allerlei vermoedens aangaande de eigenlijke reden van den val der muren. Het ligt niet in onze bedoeling hier al de verschillende antwoorden op te sommen en te beoordeelen, die in den loop der jaren zijn gegeven op de vraag: hoe zijn de muren van Jericho gevallen?

Wij willen hier slechts ons antwoord geven, dat — naar wij meenen — *mogelijk* moet worden geacht op grond van de archaeologische vondsten van Sellin en Watzinger, *mogelijk* ook door de klimatische eigenaardigheden van het Jordaandal, en *waarschijnlijk* door het verhaal in Josua 6. Dit antwoord luidt: de instorting vond plaats tengevolge van een hevigen regen.

De ritus van den omgang $6 \times 1 + 1 \times 7$ met bazuingeklank is immers een ceremonie, die wij kennen van het Loofhuttenfeest en die alleen bij dit feest voorkomt, en wel uitgeoefend waarschijnlijk met het oog op een goeden regenval. Het moet dus niet onaannemelijk worden geacht, dat de opsteller van Josua 6 [1]) een overlevering kende, volgens welke de muren waren gevallen na plechtige regenceremonieën; [2])

---

[1]) Of juister geformuleerd: van een der bronnen, die voor de samenstelling zijn gebruikt.

[2]) Holzinger merkt bij 6 : 20 (Comm.) op: „an das siebenmalige Umkreisen [könnte] als an eine Art vorausgehender Beschwörung gedacht werden"; hij gaat echter niet in op de vraag, aan welke soort van bezwering hier moet worden gedacht.

nadere bizonderheden waren hem echter niet bekend, vandaar de vaagheid van zijn verhaal. Het geschreeuw van het volk herinnert aan het lawaai, dat de Baälspriesters op den Karmel (1 Kon. 18 : 26, 28) maakten, eveneens met de kennelijke bedoeling om invloed op de natuurmachten uit te oefenen.

Dit is in overeenstemming met het תחתיה van den tekst in Josua 6 : 5, 20. Dit kan niet anders beteekenen dan: „op haar plaats," vgl. de uitdrukking איש תחתיו in Ex. 16 : 29, Richt. 7 : 21, e. e. „De muur viel op zijn plaats" wil dus zeggen: „de muur stortte in" of „viel in," een uitdrukking, die uitnemend past voor een bouwwerk, welks fundament los is gewoeld en dat dientengevolge valt.

Deze opvatting moet mogelijk worden geacht op grond van de ontdekkingen bij de opgravingen van Sellin en Watzinger in 1907—9. Zij hebben eenige stukken van de oude Kanaänietische vestingmuren blootgelegd, opgebouwd uit in de zon gedroogde baksteenen op een fundament van ruwe steenen met een breede, naar buiten en binnen uitstekende basis. [1]) Ofschoon tamelijk sterk [2]), zijn zulke muren — vooral na een winter met veel regenval — niet betrouwbaar, en wie de resten van deze Kanaänietische muren heeft gezien, gelijk ze door de spade van de opgravers aan het licht zijn gebracht, zal niet ontkennen, dat zij onvoldoende weerstandsvermogen moeten gehad hebben om langdurige en heftige buien of watervloeden te verdragen. [3]) We zouden dan in Jos. 6 vooral moeten denken aan dat gedeelte van den stads-

---

[1]) Sellin und Watzinger, Jericho, pg. 20 v. v.

[2]) De nadruk valle op „tamelijk", vgl. de opmerking van Watzinger (pg. 22): „Auszerdem zieht sich an der Nordseite der Vormauer eine 1,60 m. breite Untermauerung aus Feldsteinen in doppelter Schichtung entlang, die offenbar die Gründung der schwachen Ziegelmauer verstärken und ihr damit eine gröszere Standfestigkeit verleihen sollte."

[3]) Vgl. de opmerking van Sellin (t. a. p. pg. 6) over de blootgelegde muren: „die Lehmmauern bersten jetzt bald und stürzen, wenn der Winterregen darüber kommt, schnell ein." Dit slaat wel is waar op muren die sinds eeuwen onder puin en stof bedekt waren, maar de constructie is van dien aard, dat dit vroeger ook mogelijk geweest moet zijn.

muur, dat niet liep langs den rand van den heuvel, maar dat gebouwd was op een lager niveau, opdat ook de bron binnen de stad zou komen te liggen. Immers bij de opgravingen is gebleken, dat de noordelijke muur in oostelijke richting langzaam in niveau daalt; hetzelfde is met den zuidelijken muur het geval. [1]) Niet alleen werd door deze gebrekkige bouworde de strategische positie van de stad zwakker, maar ook was de muur in de lagere gedeelten bij de bron meer blootgesteld aan watervloeden, die naar beneden stroomden. De oostelijke muur (helaas niet uitgegraven) kwam dus allereerst in aanmerking voor een mogelijke instorting.

De klimatische eigenaardigheden van het Jordaandal, vooral van het zuidelijk gedeelte, strijden niet tegen deze meening, integendeel begunstigen haar. Ofschoon de regenval in het algemeen in Jericho gering is, komen hevige stortbuien meermalen voor; daarvan zijn in de reisbeschrijvingen vele voorbeelden te vinden. Nog in den vorigen winter (26 Dec. 1916) werd Jericho bezocht door vreeselijke regenvlagen, die vele huizen deden instorten (o. a. ook het groote huis voor Russische pelgrims) en de nieuwe steenen brug over den Jordaan verwoestten.

Wanneer wij aannemen, dat de Israëlieten na een tamelijk regenrijken winter voor Jericho aankwamen, [2]) dan kon een hevige bui hun veroveringswerk bij Jericho beëindigen. Dit schijnt inderdaad te zijn geschied, en wel na regenceremonieën, waarvan in den tijd van het opstellen van Josua 6 nog een vage herinnering bewaard was gebleven.

---

[1]) Jericho, pg. 21.

[2]) Dat de val der muren volgens de overlevering moet worden gesteld in het *voorjaar*, nl. in den tijd na het Paaschfeest, blijkt uit het verband, vgl. Jos. 4 : 19, 5 : 10.

STUDIËN OVER HET GODSDIENSTIG EN ZEDELIJK LEVEN ONZER VADEREN,

door Prof. Dr. L. KNAPPERT (Leiden).

V.

UIT DE GESCHIEDENIS VAN HET RÉVEIL. (*Vervolg*).

3. *Willem de Clercq in zijn gezin en op zijne reizen.*

Onder de schatten van het archief-De Clercq bevinden zich twee lijvige portefeuilles met honderden brieven van Willem de Clercq aan zijne ouders of aan zijne moeder alleen, geschreven op zijne reizen toen hij nog ongehuwd was; daarna, na zijn huwelijk, de brieven tusschen hem en zijne vrouw, Caroline Boissevain, gewisseld, telkens als hij voor langer of korter tijd van huis was; de tweede portefeuille bevat de brieven van de kinderen De Clercq aan hunne ouders — alle met zorg bewaard en geheel ongeschonden [1]).

Met hoe zuivere bedoelingen de geschiedvorscher ook dergelijke oude correspondenties opent in zijn gerechtvaardigd streven, om er de menschen en de dingen van vroeger tijden

---

[1]) De eerste helft der verzameling — voor dit opstel gebruikt — houdt in: brieven door De Clerq aan zijne ouders van 1803 tot 1808; van denzelfden gedurende zijn reisjes in Overijsel, Groningen en Oost-Friesland tot Bremen 1812—1814; zijn journaal op zijne reis naar de Oostzee-steden Maart—October 1815; de brieven aan zijne moeder op zijn reis naar Pruisen en Rusland 1816; brieven van hem en Caroline op hun reis naar België en Engeland 1819; vam hem aan zijne vrouw en van haar aan hem op zijne reizen naar België 1820, 1821; Amsterdam en 's Hage 1822, 1824, 1831—1833 en Zeeland 1828; Hooge Zwaluwe en Breda 1830; Elberfeld 1833; Overijsel en Gelderland 1834, 1835, 1837, 1838, 1839, 1841; Rotterdam 1834, 1836, 1837, 1843; Baden-Baden 1836; Noord-Brabant 1839 en enkele losse brieven uit onderscheiden jaren.

uit te leeren kennen, altijd zal hij zekeren schroom hebben te overwinnen vóór hij zijne oogen laat gaan over wat voor geen vreemden blik bestemd was. Dat gevoel van onkieschheid zal hem vooral bevangen, als hij lezen gaat, wat echtgenooten elkander schreven, hoe lange jaren het ook moge geleden zijn, dat de pen aan hunne vingeren ontgleed. Wij voor ons hebben zeer levendig onzen plicht beseft, om niet dan met de uiterste behoedzaamheid het intieme gevoelsleven aan te raken, dat zich in deze brieven voor ons opendoet, maar meteen al lezende ervaren, dat het niet al te moeielijk viel dien plicht te vervullen. Want behalve tal van mededeelingen omtrent personen en toestanden, voor de geschiedenis van eenig belang, welke thans zonder bezwaar gemeengoed worden mogen, vinden wij vooral beschouwingen van godsdienstigen en kerkelijken aard, waarvan de openbaarmaking geen schennis is van wat des huwelijks verborgenheden blijven moeten. Eene andere vraag dringt zich op, of De Clercq's karakter in deze brieven wint of verliest, anders gesteld, of het beeld, zooals het ons uit het Dagboek tegemoet treedt, in datzelfde zuivere, stille licht blijft glansen, dat ons dáár ontroert? Ik meen van ja. Duidelijker dan het journaal toonen misschien deze brieven, dat De Clercq, zoo min als iemand, ontkomen is aan de kleine gebreken onzer natuur, maar over het geheel behoeven ook zijne warmste vereerders geene ontgoocheling te vreezen. De correspondentie leert al verder, dat in hem het Réveil althans nationaal is, d. w. z. wel niet zonder invloeden van buiten zich ontwikkelend, maar in hem uit nationale kiemen geboren en onder nationale invloeden groeiende. Treffend in hooge mate is de waarneming hoe Mevrouw de Clercq, onder voortdurend vreezen voor eigen waarachtigheid, al meer en eindelijk geheel met den aangebeden echtgenoot medegaat en ontroerend beider smartelijke bekommernis over hunne kinderen, van wie, niet slechts Gerrit niet maar, geen enkele de voetstappen der ouders in het godsdienstige gedrukt heeft.

Zonder verdere inleiding slaan wij de brieven op. Wij be-

ginnen met de vermelding van kleine min of meer belangrijke, historische bijzonderheden, geven mededeelingen omtrent personen, die de oudste kringen vormen van het vaderlandsche Réveil en doen dan eene poging om het beeld te teekenen van De Clercq's geestesgesteldheid en vroomheid, gelijk het ons uit deze brieven tegemoet treedt. Wij onderstellen bij den lezer bekendheid met het Dagboek, met Pierson's „Oudere tijdgenooten" en, zoo het geoorloofd is, met onze studiën over het onderwerp.

Ik ga voorbij aan de oudste brieven aan zijne ouders toen De Clercq, 14 Januari 1795 geboren, acht jaar was, met die mengeling van kinderlijkheid en wijsheid, waarvan ook Pierson spreekt. „Ik beloof ook voortaan minder loerisachtig en kinderachtig te weezen." Dit is van 1803. Later, 14 Mei 1807: „Geëerde mama, ik hoop dat gij uwe ouders eene gelukkige grijsheid moogt zien slijten en dat wij het sieraad van uwen ouderdom zullen uitmaken" — wat in den toenmaligen briefvorm deftiger schijnt dan het is. Over de reizen van 1812 tot 1814 bevat ook het Dagboek velerlei [1]). In een brief uit Almelo van 15 Juli 1816 maakt hij met blijdschap melding van het gerucht, dat er toch nog remplaçanten voor de gardes d'honneur zullen mogen gesteld worden: „misschien komen Crommelin en Piet Bel nu ook wel vrij". De Clercq, sinds zijn 15de jaar geplaatst op het kantoor van de firma S. en P. de Clercq, graanhandelaren, reisde in dezen tijd reeds in zaken en wij zullen gelegenheid hebben van zijne mededeelingen over handel en industrie te spreken. Thans alleen de vermelding van eene philippica tegen de Duitsche dekbedden, waaraan hij niet kan gewennen, „Ik deel gaarne in de poëtische verwenschingen, die onze Bilderdijk jegens hen heeft uitgesproken, men wordt geheel platgedrukt onder deze vederrotsen [2])." In dezen zelfden brief uit Kiel van Mei 1816

---

[1]) *Dagboek*, 3de dr. blz. 38 vlgg.
[2]) Kiel 4 Mei 1816.

vermeldt hij als iets voor hem nieuws draagstoelen, die zich van boven en van ter zijde openen; in Petersburg heet het des zomers nergens gebruik „Fransche beenen" te maken; zoodat zijne gouden kuitgespen en zijden kousen nog ongebruikt liggen [1]; hij is naar Kroonstadt geweest in een dampschip, van welke dampbooten zijne moeder zeker reeds veel gehoord en er misschien ook wel een gezien heeft. Het is zeer wonderlijk zoo over het water heen te rijden met een schip zonder zeilen en een schoorsteen in plaats van een mast. Op den duur vindt hij zeilen aangenamer. Het beste is nog, dat het vaartuig tegen stroom en wind opvaart en dat men geen gevaar loopt van zeeziekte [2]. Over deze Russische reis hebben wij een journaal én een uittreksel daaruit door De Clercq zelven, waaruit weder Pierson gansche stukken overnam [3]. De brieven geven daarbij weinig nieuws. Nadat hij aan het hoofd der zaken gekomen was en 29 Juli 1818 met Caroline Boissevain in het huwelijk was getreden, deed hij Juni 1819 met haar een reis naar België en Engeland, bij welke gelegenheid hij ondervond, dat de stoomboot niet voor zeeziekte behoedt, want tusschen Dover en Calais hadden zij er beiden van te lijden [4]. Te Gent valt het Caroline op, dat vrouwen daar over negotie spreken, dat zij op een avond soupeert bij eene dame die in katoenen deed en dat Willem op een kantoor in die stad twee dames achter de lessenaar vond [5]. In Amsterdam vinden wij als vervoermiddel het bekende „brommertje" [6]; gaat het gezin des zomers naar buiten of keert vandaar terug dan huren zij een diligence, van Arnhem naar Amsterdam voor *f* 84, „Henry, Pauline en een paar jongens in de cabriolet

---

[1]) Petersburg 16 Augustus 1816.

[2]) *Aldaar.* Later zal men in de kringen van het Réveil vragen, of de christen van de stoomboot gebruik mag maken, mijne *Gesch. der N. H. Kerk* II 286.

[3]) *Dagboek*, 3e druk blz. 87—101.

[4]) Calais 1 Juni 1819.

[5]) Gent 12 Mei 1819.

[6]) Amsterdam 19 Mei 1834. Vergelijk dit *tijdschrift* 1917, blz. 41, noot.

Gideon op den bok bij den conducteur, Mimi, baker en ik" — Caroline schrijft — „op de achterste bank en op de middenbanken de kindermeisjes met de overige kinderen, broodjes en bessen mede. Om 6 uur vertrokken, kwamen wij om 8 uur aan en de laatste twee uren, waarbij dan nog het stappen door Amsterdam, vielen ons zeer zwaar [1])." Dat was in 1836. Drie jaren later kreeg de hoofdstad hare omnibussen. „Ze maken veel opgang en zijn altijd vol, ook met dames. Het ijzer, dat alles gegoten is, moet echter niet sterk genoeg zijn, men heeft het nu, hoor ik, uit Engeland laten komen [2])." Slechts langzaam drongen de nieuwe snufjes uit het buitenland ten onzent door. In Frankfort in 1836 ziet De Clercq, aan zijne kinderen thuis denkende, met belangstelling poppen, die ‚papa' en ‚mama' kunnen zeggen [3]). Op hygiënisch gebied zijn wij nog geheel in den ouden tijd. „Gij zult dezen brief", schrijft Caroline, „nog wat slechter geschreven vinden dan gewoonlijk, de reden daarvan is, dat de lang uitgestelde lating heeft plaats gehad, alles is zeer goed afgeloopen, nu gaat het schrijven vrij goed, dewijl het aan mijn linkerarm gedaan is, maar ik kan mijne pen niet vermaken [4])." Wij hooren van de pestilentie, die ons „uit het Oosten aangrijnst" [5]) en van de cholera, die weder te Amsterdam uitgebroken is [6]). De inenting was voor de kringen van het Réveil op tweeërlei manier een vraagstuk, in 't algemeen of men, gemerkt de slechte gevolgen van de 18de eeuwsche inoculatie, het nu toch met Jenner's vaccinatie beproeven zou; en in 't bijzonder of men voorbehoedmiddelen gebruiken mocht. De Clercq liet, contra b.v. Capadose, zijne kinderen inenten: „Stel het u niet te zwaar voor" raadt hij zijne vrouw aan, „laat er niemand meer bij wezen dan volstrekt noodig

---

[1]) Amsterdam 7 Aug. 1836.
[2]) Amsterdam 21 Sept. 1839.
[3]) Frankfort 31 Juli 1836.
[4]) Amsterdam 16 Sept. 1824.
[5]) 's Hage 4 Sept. 1831.
[6]) Amsterdam 11 Juli 1833.

is" [1]). „De zaak der vaccinatie" lees ik in 1841, „kwam hier ook spoedig weêr op het tapijt. De Heer zal ons de vereeniging geven, dat hoop ik, en het zal niet altijd als een akelige twistappel tusschen de broeders liggen [2])." Kleine bijzonderheden zijn er voorts vele, als Mevrouw de Clercq's ontstemming dat Gerrit de „Willem Leevend" leest, dat immers een „heel kwaad" boek is [3]); of het afloopen van een nieuw schip der Handelmaatschappij, de „Lucipara", de naam van welk vaartuig min gelukkig gekozen schijnt, wijl immers in 1836 de „Willem I" op een koraalrif van de Lucipara-groep in de Bandazee schipbreuk geleden had [4]).

Een aantal personen van den tijd komen wij in de brieven tegen. Als De Clercq in 1816 te Memel is kan hij geen postpaarden krijgen „dewijl onze prins dezelve alle in beslag genomen had. Te Milser vernamen wij, dat Z. H. aldaar den nacht doorbracht met zijn jonge Russische vrouw, die ziekelijk is. De Pruisen zeggen, dat dit aan de gevolgen van het huwelijk is, doch dit willen wij niet gelooven. De prins van Coburg heeft ook dit ongeval gehad en dit schijnt dus wel

---

[1]) Amsterdam 19 Octob. 1840. In 1837, aant. over Matthijs op 20 Januari: „Wegens de vaccine heb ik nog geen licht"; op 4 Juni: „ik kan er echter geen vrijheid toe gevoelen". Toen was hij er dus nog tegen.

[2]) Rotterdam 21 Maart 1841.

[3]) 1838 z. d.

[4]) Twee prenten van die schipbreuk in *'t Herstelde Nederland* 1913, blz. 704 vlg. Aan boord bevond zich o. a. François Vincent Henri Antoine ridder de Stuers, lt. generaal, gouverneur van Ambon, die bij K. B. van 10 Mei 1843 eene wapenvermeerdering ontving wegens zijn moedig gedrag bij de schipbreuk t. w. een blauwe schildhoek beladen met een bruine klip te midden van groene golven op de klip, de voorsteven van een schip met mast en touwen en de boegspriet vooruit, er boven in halven cirkel de gouden letters Lucipara. De schipbreuk geschiedde begin Mei. In Augustus beviel te Ambon mevrouw de Stuers geb. de Kock van haar 5e kind en 2e dochter, die bij hare andere namen dien van Lucipara ontving. Zij huwde in 1855 Mr E. H. 's Jacob en onder de kinderen en kleinkinderen uit dat huwelijk komt de naam ook voor. (Volgens vriendelijke mededeeling van den heer W. J. J. C. Bijleveld.)

vorstelijke mode te zijn [1]).” Wegens het huwelijk van Willem I met de Gravinne d'Oultremont noemt De Clercq de „politieke uitzigten niet verkwikkelijk.” Mevrouw de Clercq doet ons de „arme prinses beklagen” (op den dag harer' intocht te Amsterdam) [2]), „want het gemeen was schrikkelijk brutaal en had van alle kanten de calèche beklommen, zij hield zig zeer goed en groette regt vriendelijk. 's Avonds reden zij in toe-rijtuigen met een curassier aan iedere zijde.” Kleine Margootje schrijft er ook over aan haren vader: „op laast is er een jongen in het rijtuig geklommen en naast de prinses gaan zitten.” En dat moest de fijngevoelige Sofia van Wurtemberg overkomen! Wij vinden graaf Schimmelpenninck op het kasteel Nijenhuis als De Clercq's vriendelijken gastheer, de oude mevrouw, de weduwe van den pensionaris, vraagt hare vriendelijke groeten aan Caroline [3]). Later is De Clercq tegenwoordig als de jonge Rutger Jan wordt aangenomen, „die een allerliefste jongen geworden is” [4]). Nog meermalen is hij daar een graag geziene gast en heeft „gesprekken met Schimmelpenninck op den ouden vertrouwden voet” [5]), tot wien zijn hart getrokken wordt „al ontbreekt hier eene stemme, die wij zijn gewoon te hooren en waaraan de behoefte niet gevoeld wordt zoo God die niet geeft [6]).” Groen van Prinsterer en zijne vrouw komen als „de Groentjes” herhaaldelijk in de brieven voor, gedurende de Haagsche jaren was de vriendschap

---

[1]) Memel 13 Juli 1816.

[2]) 1839 z. d. Bedoeld wordt Sofia van Wurtemberg, 18 Juni van dat jaar gehuwd met den erfprins, later Willem III.

[3]) Huize Nijenhuis Mei 1834. De vroegere raadpensionaris was 15 Febr. 1825 overleden. Zijne weduwe, Catharine Nahuys, zou hem 22 Maart 1844 in den dood volgen. Hun zoon Gerrit, De Clercq's gastheer op Nijenhuis, was president der Handelmaatschappij en heeft ook als minister van buitenlandsche zaken zijn land gediend. Rutger Jan was een zoon uit zijn tweede huwelijk met mejonkvr. Johanna, Freiin von Knobelsdorff, en is de latere minister van financiën.

[4]) Goor 23 Sept. 1839.

[5]) Huize Nijenhuis 29 Aug. 1841.

[6]) Aldaar Mei 1834.

gesloten, Caroline brengt bij Betsy Groen „allerpleizierigste avonden" door en deze „vindt De Clercq den liefsten man uit Den Haag en dat kon ik haar met geheel mijn hart toegeven" [1]. Men weet, dat eerst Mevrouw Groen door De Clercq voor het Réveil gewonnen werd, daarna Groen door haar. De families logeeren over en weêr bij elkander, De Clercq vindt het in de „enorme kamers van Groen très beau, mais froid" [2], zelfde indruk dien ook Da Costa daar opdeed [3]; Mevrouw de Clercq vraagt haren man met aandrang op een keer om tijdig thuis te komen, daar de Groentjes komen logeeren en het zoo moeilijk voor haar is, met alle kinderen om haar heen gasten te ontvangen [4], maar hij kan niet en vindt dat Caroline met Betsy „zoo famillair is", dat hij er niet aan twijfelt of zij zal dien enkelen dag wel doorkomen [5]. Da Costa hooren wij telkens noemen, het verkeer tusschen beide gezinnen is zeer levendig, hij wordt in alle geestelijke dingen geraadpleegd. Op den dag van zijnen doop schrijft Mevrouw de Clercq aan haren echtgenoot, die dan te Leiden is: „welk een heerlijken dag viert gij, den doop van uw geliefden vriend, het is ook voor u als een tweede doop, hoeveel zijn toch uwe begrippen over den godsdienst door zijn invloed veranderd, ook ik gevoel mij heden regt aangenaam gestemd [6]." Als De Clercq Laatsman hoort prediken, „uitmuntende pinxterpreeken" is het hooge lof als hij zegt dat „Da Costa er niets over te zeggen zou gehad hebben," dat ze niet anders bevatten dan „de leer die hij zelf mij verkondigde eer hij te veel aan het polemiseeren tegen de misbruiken gegaan is" [7]. Er is eenige

---

[1] 's Hage 14 April 1830.
[2] 's Hage 29 Mei 1838.
[3] Aantt. van A. Gildemeester over Da Costa (archief-De Clercq).
[4] Amsterdam 26 Sept. 1839.
[5] Rotterdam 27 Sept. 1839.
[6] Amsterdam 19 October 1822. Vergl. mijn art. over Lukas Egeling in *N. B. W.* IV s. v.
[7] Middenhage 2e Pinksterdag (19 Mei) 1834, tweede brief van dien datum.

bitterheid in den toon: de verhouding had iets van hare innigheid verloren sinds De Clercq, ook naar Da Costa's oordeel, den invloed onderging van Kohlbrugge, die van Da Costa zeide dat „hij zich verhardde tegen de waarheid" en van wien een van De Clercq's zonen, in weemoed zijnen invloed op zijnen vader gedenkende, dichtte:

„Hoe werd dat helder oog verduisterd,
Dat eens zoo blijde staarde in 't rond?
Naar welke stem heeft hij geluisterd.
Totdat hij nergens ruste vond?" [1])

Het was Kohlbrugges stem. In de brieven nu lezen wij: „Kohlbrugge is mij tot zegen en ik gevoel mijn hart in liefde tot hem getrokken [2])." En uit datzelfde jaar 1833: „wees zoo goed om één uur vuur op mijn kamer te doen aanleggen, ik

[1]) *Dagboek*[3] II 239 vlg. De eerste kennismaking met Kohlbr. 20 Oktober 1828, *aldaar* II 64—67. De oorzaak van zijne sympathie voor K. *Oudere tijdgenooten*[2] blz. 95. Nic. Beets vertelde later (volgens aanteekeningen van Lili, kleindochter van De Clercq, ook in het Archief): „op onze wandelingen bij Heemstede haalde hij de paradoxale stellingen van Kohlbrugge aan, den fanaticus, die op de teere ziel van D. C. zulk een invloed heeft gehad. Zijn strijd had toen reeds iets ziekelijks. Geen letterkundige gesprekken meer, alleen dat ééne. Langzamerhand bleef hij uit de kerk weg en schreef mij dat: ik lijd er veel onder, een strijd van vleesch en bloed. Want de kerk, zeide hij, stond niet recht meer voor God, als zoowel de hoogste dwaling als de waarheid in zich opnemend en dus de gemoederen der menschen verwarrende. Ach, die strijd had niet gehoefd (vertelt altijd nog Beets) over de leer der kerk. Was hij maar eenigszins medegegaan met Da Costa. Die strijd heeft veel van zijne uitnemendste gaven in hun groei belet. Maar ondanks alles bleef hij zijne natuurlijkheid behouden, zoodat b.v., ingenomen met Malan, hij toch een afkeer had van diens overdrevenheid en onnatuurlijkheid." A. Gildemeester in zijne aantt. (cahier No. 13, niet in het Archief). „Op een Zondag in Augustus 1843, 6 of 13, wandelden wij met oom De Clercq naar Heemstede om bij Beets ter kerk te gaan. Halfweg zei hij opeens: neen ik kan niet, ik ga weêr naar huis. En hij keerde zich om. 21 Mei was hem in de kerk bij Beets een benauwdheid overvallen. Doch niet daarom was het. Hij kon niet meer ter kerke gaan en deed het sinds nooit meer." Vergel. *Dagboek* II 244 vlg.

[2]) Elberfeld 12 Juli 1833.

wilde zoo het Gods wil is nog een uurtje daar vóór beurstijd doorbrengen om met opmerkzaamheid de preek van Kohlbrugge te lezen [1])." Tal van anderen, met wie hij zich geestelijk vereenigd gevoelde, treden ons uit zijne brieven tegemoet. In Elberfeld hoort hij Krummacher den jonge tot zijn spijt niet preeken, „maar de Heere bestiert ons pad" [2]), en in Baden-Baden viert hij den Zondag in een koepeltje van den hoteltuin, geheel alleen, met de lectuur van een preek van Krummacher over de kracht des Heeren in onze zwakheid [3]). „Talma's gebeden zijn heerlijk, de eerste in dezen trant, waarmede ik mij zoo geheel kon vereenigen. Het avondgebed was knielende [4])." James, o, welk een gezegend, eenvoudig mensch, met wien hij zich terstond zoo innig broederlijk vertrouwd gevoelt en wien hij alles, wat hij op het hart heeft, zou hebben kunnen zeggen. „Wel heeft hij niet de gave van Sécrétan, („dezen morgen Bonnet met regt veel genoegen gehoord, hij preekte lief, maar niet zoo krachtig als Sécrétan", Frankfort 31 Juli 1836), maar daarentegen eene liefde en innigheid, kleinheid in eigen oog en vreugde over de uitbreiding van het rijk Gods, dat heerlijk is en mij bezonder trof. James proponeerde mij, dat hij een gebed zou doen, zoo in alle eenvoudigheid, wij knielden neder en hij bad zóó, dat ik ieder woord beamen konde, zonder iets gezogts, zoo regt tot verkwikking, tot versterking [5])." Hoe treffend is het dezen man alle die deugden te hooren roemen in anderen, welke hij zelf zoo bij uitnemendheid bezat! In later jaren roept eene jonge

---

[1]) 's Hage 15 Nov. 1833.

[2]) Elberfeld 12 Juli 1833. Dit is nl. Gottfried Daniël K., die in dit jaar Kohlbrugge ontving en preeken liet. Vergel. dit *tijdschrift* 1917 blz. 57.

[3]) Baden-Baden 4 Aug. 1836.

[4]) Breda 16 April 1830.

[5]) Breda 17 April 1830. Over Laatsman: „in zijne woorden ligt hooge waarheid en ernst, ik heb tot nog toe geen tweeden Laatsman ontmoet. Toch" — altijd het streven om voor zichzelven volmaakt waarachtig te zijn — „is er nog meer filosofie in dan hijzelf misschien denkt," Koblentz 24 Juli 1836.

vriendin, Sally Hulk, zijn raad in over een verzoek van James om de verbroken betrekking met hem weêr aan te knoopen, waartoe zij ten slotte niet kan besluiten om de ongunstige berichten, welke zij van alle kanten van hem hoorde [1]). Bähler wordt in zijne geldelijke zorgen door De Clercq geregeld geholpen [2]). Als Merle d'Aubigné in Holland is, vraagt hij de vrienden op een avondje om van den gast te kunnen genieten [3]). Tegenover eenvoudiger broeders toont hij fijn gevoel en die neiging tot zelfbeschuldiging, welke ons in De Clercq zoo treft. „Ik lees daar een uittreksel uit brieven van Van der Groe in de Olijftak. Die man had tog een diep inzigt in het Evangelie. Ik heb hem dikwijls miskend, omdat hij er op zijn portrait zoo barbaarsch uitziet. Met alles naar Christus, geheel bankroet, zóó moet het gaan [4]).” Waar hij echter niet een christendom vond, gelijk hij het als eenige waarheid zag, verheelt hij zijn afkeer niet. Van Goens preekt over het mosterdzaad met eene schoone voordracht, „maar het was oratorie in den trant van Coquerel” [5]). Over de liberalen zijner dagen is hij verontwaardigd. „Ik kom daar zoo even uit de kerk. Dat was weder flauw en droevig. Dat lauw nieuwerwetsche waar zoo geen pit in zit is waarlijk nog erger dan het catholieke, hoewel dit in het practische geenszins wegsleepend is.” [6]) In Deventer hoort hij Molhuysen. „O, welk een allerdroevigste preek. De Heere zie genadig neder op dat arme volk van Deventer. Behalve de preek van ds. Hinlópen te Ubbergen hoorde ik nooit zoo iets. De text was Marc. 16 : 20, de invloed van de nagedachtenis van goede menschen. Het was het evangelie van den mensch, de volstrekte tegenstelling

---

[1]) Amsterdam 29 Sept. 1836.

[2]) Amsterdam 23 Mei 1835.

[3]) Rotterdam 17 Mei 1838.

[4]) Amsterdam 8 Augustus 1838.

[5]) Amsterdam 2 Juni 1839. Zóó oordeelt Caroline. De Clercq spreekt van „des moments sacrés, passés dans son auditoire”, *Dagboek* [3] I 126. Dat de koning Hendrik de Cock onvriendelijk heeft ontvangen, is ook haar ter oore gekomen, Amsterdam 19 Mei 1834. [6]) Eindhoven 2 Juni 1839.

van het evangelie van God. De Heere zij mijn leidsman en mijne kragt en geve mij op zijn tijd te getuigen. Waar zóó gepredikt wordt moet elk christen practisch separatist zijn [1]).” Al deze jaren houdt die afscheiding De Clercq bezig. Men weet, dat hij er ten slotte niet toe overging [2]), maar toch meent, dat de valsche leer stelliger moet worden tegengegaan en dat, waar de herders zwijgen, de schapen spreken moeten [3]). Ook stelt hij bij voortduring in hun lot belang en Caroline schrijft hem, dat vrouw de Bruin het zoo goed had gehad ten huize van Höveker, waar De Cock had gepreekt voor 100 menschen, die echter (als de toegelaten 20 te boven gaande) niet waren gestoord, misschien wel door de drukte van den Hartjesdag [4]).” Nog in 1839 is „de scheiding mij met zijne geheele consequentie op het hart [5]).”

Over de doopsgezinden in de Oostzee-provinciën bevatten de brieven enkele korte berichten. In Leer en twee andere Oostfriesche gemeenten zijn zij voor de som van *f* 30.000 van allen krijgsdienst vrijgesteld [6]). In Altona begeeft hij zich bij de doopsgezinden ter kerke, maar gaat weêr heen, als hij ziet dat het avondmaalviering is [7]). In Friedrichsstadt treft hem de Hollandsche bouworde der huizen, waarvan hem de oorzaak niet onbekend is en bezoekt hij twee doopsgezinde kerken, waar in het Nederlandsch gepreekt wordt [8]). Te Konigsberg eindelijk vindt hij de vertoeving der doopsgezinden zeer verschillend van eene bijeenkomst in het vaderland. „Men zong

---

[1]) Deventer 11 Mei 1834. Ph. Ch. Molhuysen sinds 1819, emer. 1855, gest. 1865.

[2]) Vergelijk wat ik schreef in dit *tijdschr.* 1917, blz. 67 vlgg.

[3]) Rotterdam 4 Oktober 1837.

[4]) Amsterdam (21 Aug.) 1838, dag na Hartjesdag. Deze valt op den eersten Maandag na 15 Aug., in 1838 op 20 Aug.

[5]) Rotterdam 27 September 1839.

[6]) Leer 8 Augustus 1814.

[7]) Hamburg 15 April 1816. Toch was hij reeds 20 November 1813 gedoopt, *Dagboek* [3] I 44 vlgg.

[8]) Kiel 4 Mei 1816.

zonder orgel en de leerrede wierd gehouden niet door eenen daartoe aangestelden leeraar, maar door een liefdepreker, die dat uit liefhebberij deed. Op deze wijze voorwaar zoude men bij ons in dit vak sterk kunnen bezuinigen [1]."

Voor de geschiedenis van handel en industrie geven de brieven bijzonderheden van min of meer belang [2]. De Clercq's reizen geschiedden voor 't kantoor, later voor de Handelmaatschappij [3] en al heeft hij zijne koopmansbemoeiingen niet in de brieven aan zijne vrouw medegedeeld, hij zwijgt er toch niet geheel van. Ons treft eene beschouwing uit het jaar 1814: „Amsterdam is niet meer de marktplaats van Europa en zoolang wij slechts voor onze eigene behoeften zorgen moeten, is dezelve (nl. Amsterdam) natuurlijk van veel minder beteekenis. De buitenlanders hebben uit geheel andere oogen leeren zien dan vóór de oorlogen van Napoleon en de verwenschte Engelschen hebben de geheele Oostzee in handen [4]." In de brieven gedurende eene Belgisch-Engelsche reis vinden wij belangrijke mededeelingen over de prijzen van haver, boekweit, gerst, tarwe en over Engeland — het was 1819 — de meening dat „het in het laatste jaar meer dan 1/4 van zijn geheel commerciëel capitaal verloren heeft [5]." Dan weêr oogstverwachtingen van granen en lijnzaad, informaties over de solidideit van handelshuizen in Antwerpen of Gent en dan een zinnetje, dat ons toch wat schril in de ooren klinkt: „Bij inzendingen is geen al te goede waar noodig, ieder heeft zijne bijzondere débauchés en zijn het vooral beschadigde en minder coulante

---

[1]) Konigsberg 30 Juni 1816.

[2]) In het archief—De Clercq bevindt zich eene afzonderlijke portefeuille met handelsbescheiden.

[3]) Nog als secretaris der Handelmaatschappij placht De C. persoonlijk de af te leveren goederen in de fabriek der firma Le Poole te Leiden te komen keuren. *Mondel. med.* van den tegenwoordigen firmant. Het was naast Bilderdijks huis aan de Garenmarkt.

[4]) Bremen 1 September 1814.

[5]) Calais 1 Juni 1819.

soorten, waarop het meest te winnen valt[1])." Later komen zijne bekende en ijverige bemoeiingen ten bate der Twentsche textiel-industrie, hij verhaalt van bezoeken te Goor „aan de manufacturen en machines", te Enter „waar ook een weefschool wordt opgericht" en hij zelf „droomt in dit matericële draadjesland van niets dan van weefspoelen en calicots"[2]). De vooruitgang van het bedrijf vervult hem met blijdschap. „De weverij is belangrijk. Men kan hier thans voor denzelfden prijs tafelgoed met heerlijke bloemwerken maken als waarvoor vroeger de ellendigste blokwerkjes werden vervaardigd. Het sterken gaat ook zeer goed en alleen de vlasmachinerie ontbreekt tot nu toe. Mijne geheele betrekking tot het fabriekwezen is mij weder levendig geworden[3])." Een paar jaar later: „Alles bloeit hier. Ik voel mij toch aan dit land verbonden, al is ook alles niet couleur de rose[4])." Dat was het niet, voor geen klein deel om den ellendigen toestand op Java, dat, had Willem van Hogendorp nog kort te voren geschreven, „met allen toegang tot Europeesche colonisatie te sluiten, alle capitaal van buiten af weert dat anders ruim zou toevloeien"[5]). „Wij delven met eigen handen ons graf en gaan te gronde onder

---

[1]) Antwerpen 7 Maart 1820. De onzuivere zinswending hindert ons minder dan de bedenkelijke gedachte. Overigens geeft de taal der brieven tot geene opmerkingen aanleiding. Rijk of schilderachtig is zij zeker niet. „Hardvochtig" in de oude beteekenis heeft Caroline 26 Mei 1835: „De lieve Karel-Eduard is gisteren met zijn hoofd tegen de canapé gevallen, dat er het bloed uitkwam. De jongen is zoo hardvochtig, dat hij bijna niet gehuild heeft." En De Clercq zegt ergens: „Een warme dag dat heeft zijn wel en zijn kwel", Wiesbaden 27 Juli 1836. Gelijk wij de „hessekiel" kennen, kent Gerrit de „hessekar", Elberfeld 7 Juli 1833, kar waarop Duitsche marskramers, hannekemaaiers of eikenschillers ons land plachten binnen te komen.

[2]) Huize Nijenhuis 12 Mei 1834. Enschede 15 Mei 1834.

[3]) Nijverdal 14 September 1837. Reeds toen begonnen de goedkoope katoentjes de batik-kunst concurrentie aan te doen.

[4]) Nijverdal 21 September 1839.

[5]) H. graaf van Hogendorp *Willem v. Hogendorp in Ned.-Indië*, 1913 blz. 73.

het gejuich van al wat ons hier omringt." Het waren de jaren, dat midden in Batavia en in de eerste kringen de toast gedronken werd op den ondergang van ons verderfelijk gezag[1]). De factorij der Handelmaatschappij had lang volgehouden, had zeer geijverd voor den invoer van gekleurde en ongekleurde lijnwaden ter waarde soms van 5 millioen per jaar, maar kon niet tegen de slapheid van de regeering op, die ook de kleinste vrijheid van handel uit den booze achtte. Zoo schreef dan Mevrouw De Clercq in 1841: „Met leedwezen vernam ik dat de berichten uit Java zoo ongunstig zijn voor de fabrikanten. Treurig is het voor u, dat die ongunstige tijdingen zulk een moeilijken winter voorspellen en gij nu met droefheid moet zien op al die wevers die dan zonder werk zullen zijn[2])." De Clercq zelf gaat er zeer onder gebukt. „Volgde ik alleen de stem van het vleesch, zoo zoude ik wenschen niets meer met de Mij. te doen te hebben, daar de toekomst menschelijker wijze niet dan een foltering aanbiedt door de verijdeling der gegrondste verwachtingen en den triomf van onverschilligheid en bedilzucht over hetgeen met den meesten ijver opgerigt werd. Voor de inconsequentie der factory heb ik geen naam. De tijdingen uit Batavia gaan mij geen oogenblik uit de gedachten. Zoo velen om mij heen ongelukkig te zien .... [3])." Zal al dit werk te vergeefsch zijn? Als hij te Goor staat aan het graf van Ainsworth, zijnen bekwamen medewerker, ontroert hem dat in hooge mate. „De groote zegen door God door middel van dit alles over deze provincie uitgestort, het tijdelijk heil van alle de

[1]) *Aldaar* blz. 74. Geen wonder, dat Elisabeth Kemper, als Willem van Hogendorp hare moeder en haar na zijne terugkomst uit Indië een bezoek brengt, hem zoo veranderd vindt. Hij was diep teleurgesteld en zeide: „ik ben ziek, zeer ziek en geloof niet lang te zullen leven." Eenige maanden later stierf hij (voorjaar 1834), Joh. Naber, *Van onze oudtantes en tantes* 1917, blz. 141 vlg.

[2]) Amsterdam 1 September 1841.

[3]) Huize Nijenhuis 29 Augustus 1841.

duizenden zoude dat nu vergaan, ik kan het niet aannemen [1])."

De veilingen der Handelmaatschappij komen in de brieven voor in een toon, waaruit wel blijkt met welk een spanning ze altijd werden tegemoet gezien. „De specerij-veiling liep naar genoegen af [2])." „De prijzen zijn niet hoog geweest, maar echter boven mijn limite en alles is verkocht dat een groote zaak is, zoodat de Heere ook in dezen weder geholpen heeft [3])." De vermenging van godsdienst en handelsoverleg, die ons bij anderen stuiten zou, aanvaarden wij bij De Clercq, van wiens loutere gevoelens wij verzekerd zijn, maar zelfs bij hem is het toch op het kantje. „De specerij-veiling schijnt niet vroolijk te zullen afloopen. Ondertusschen gaf de Indigo velen door haar brillante réussite weder eene hartsterking. God zal zorgen." Na die veiling was er groot diner bij van Hall. „Ik improviseerde over de uitbreiding van het koningrijk Gods met indruk voor mijzelven [4])." Het is echt, maar wij zouden gaarne gezien hebben, dat er ook maar onder één dezer heeren eenig besef was geweest van de zonden van dat cultuurstelsel, waardoor wel soms „brillante réussites" verkregen werden maar het koningrijk Gods zeker niet werd uitgebreid [5]).

---

[1]) Zwolle 31 Augustus 1841. In Augustus 1832 hadden De Clercq en de Engelsche ingenieur Ainsworth elkander in een logement te Hengelo ontmoet en een vriendschap gesloten, die voor de Twentsche industrie zulke gezegende gevolgen hebben zou. Het boekje van J. B. Christemeyer *Willem de Clercq en Thomas Ainsworth*, 1845, door A. Gildemeester in een zijner aanteekeningen geprezen, kwam mij niet onder oogen.

[2]) Rotterdam 7 Maart 1834. „De veiling is brillant afgeloopen, alles hoog verkocht, Rotterdam 5 Maart 1835.

[3]) Rotterdam 1 Maart 1837.

[4]) Rotterdam 26 en 27 September 1839. In 1840 steeg de productie van de indigo tot 2.297.000 Amst. ponden, maar tegelijk moest de bevolking, door de zware werkzaamheden aan deze cultuur verbonden, den rijstbouw dusdanig verwaarloozen, dat er „nijpende behoefte aan levensmiddelen" (t. w. hongersnood) ontstond, N G. Pierson, *Het kultuurstelsel*, 1868, blz. 132 vlg.

[5]) „. . . het onbetwistbaar feit, dat in de meeste residenties armoede en ellende de vruchten waren van het tegenwoordig stelsel," N. G. Pierson, *a. w.* blz. 229, die als verdere booze gevolgen ervan nog noemt: schending der aloude volksgebruiken, verwarring in het landbezit, bederf in de

Wij willen daarbij echter niet vergeten, dat het toenmalig Nederland van de toestanden op Java al bijzonder slecht op de hoogte was. Wezenlijk eerst Multatuli zou de natie uit haren dommel en onkunde doen opstaan. De Clercq's belangstelling in de vaderlandsche industrie is overigens warm en onverdacht. Na eene veiling te Rotterdam vindt hij tijd de katoendrukkerij van den heer Plemp te Kralingen te gaan bezichtigen [1]), en een Noord-Brabandsch reisje dient ook om kennis te maken met eene loodpletterij, eene glasslijperij en eene fabriek van goudwerken te 's-Hertogenbosch [2]).

Wij kunnen niet twijfelen, of ook vaderlandsliefde oefende hier invloed. De Clercq dacht, voelde, hoopte door en door nationaal, hij heeft zijn land lief en getuigt daar gaarne van. Op zijne Russische reis al luidt het: „Ik ben het Hoogduitsch spreken nu geheel gewoon en ik zit dikwijls aan de table d'hôte zonder dat iemand weet, dat ik een Hollander ben, doch zoodra er dan wat ten nadeele van de Hollanders of de Hollandsche taal gezegd wordt doe ik oogenblikkelijk een uitval [3])." Den 18den Juni schrijft hij: „deze dag is aan de herinnering van den slag van Belle-Alliance gewijd [4])," en op een ander maal, bij eene bespiegeling over het huwelijk: „Hier is zulk vroeg trouwen de gewoonte niet. Men moet eerst het vrijgezellenleven regt volgehouden hebben en dan, als men al zijne beste krachten reeds verloren heeft, eene jonge vrouw van 10 of 20 jaar onderscheid huwen, hetgeen dan ook vaak huwelijken voortbrengt die niet in den hemel gesloten zijn. Van stil huiselijk leven heeft men hier geen denkbeeld. De

---

dorpsinstellingen, demoralisatie in het binnenlandsch bestuur. In één woord het schandelijkste onrecht. Terwijl het bovendien nog veroorzaakte, dat „sedert meer dan 20 jaar Java's productie voor de Europeesche markt stationnair bleef."

1) Rotterdam, 7 Maart 1834.

2) Helmond, 1 Juni 1839.

3) Kiel, 4 Mei 1816.

4) Elbing, 18 Juni 1816.

vreemdelingen mogen ons dan voorzwetsen wat zij willen en met Holland spotten:

„'t Is slechts de slang der nijd, die, in hun borst gekweekt,
Voor Neêrlands heil verstomt en zich door laster wreekt [1]).”

Het gezwollen vers is minder bedenkelijk dan de neiging tot jingoïsme, maar de zuiverheid van het gevoel is onverdacht. Later nog eens: „Het is het lot van Holland steeds beschimpt doch ook benijd te worden [2]).” Er zouden jaren komen, dat de doodschheid van land en volk hem pijnlijk opviel, maar zijn vaderlandsch gevoel bleef onverzwakt, hij waarschuwt voor het versmaden van schatten van genade over het eigen land uitgestort [3]) en te Baden-Baden, als op 7 Augustus de Hollandsche gasten aan tafel den slag bij Doggersbank herdenken, waarbij prof. van der Hoeven verzen opzegt, improviseert hij op het feit van den dag en zingt uit volle borst de nationale liederen mede [4]).

Over dat improviseeren, De Clercq's wonderbare gave, geven de brieven weinig nieuws, bevestigen slechts het bekende, ook De Clercq's haast achtelooze bescheidenheid op dat punt. Zijne vrouw, gelijk men weet, vreesde er de groote inspanning der zenuwen van, welke het hem kostte. Zij is er trotsch op: „Ik zou waarlijk nog grootsch op u worden; als ik mij zoo van alle kanten geluk hoor wenschen en zooveel menschen, die ons anders met geen blik zouden verwaardigen, zie reikhalzen u eens te hooren, dan begrijp ik niet hoe mij het geluk te beurt is gevallen dat eenige genie het mijne te noemen [5]).” Maar ook de bezorgde vraag: „Hebt gij nog niet behoeven

---

[1]) Konigsberg, 30 Juni 1816.
[2]) Mittau, 27 Juli 1816.
[3]) Frankfort, 31 Juli 1836.
[4]) Baden-Baden, 7 Augustus 1836.
[5]) Amsterdam, 12 Maart 1824.

te improviseeren [1])?" Van de roerende bladzijde uit de „Oudere tijdgenooten," als De Clercq op een der Zandvoortsche duinen staat en de vrienden, hem niet durvende vragen te improviseeren, zijn eenig dochtertje Margo op hem afzenden om het verzoek te doen [2]), geven de brieven een, zij 't minder aangrijpende, parallel. Steven de Clercq, die in 1839 zijn vader op het Brabantsch reisje mocht vergezellen, schrijft aan zijne moeder: „Mevrouw Wesselman (hunne gastvrouw op het kasteel bij Helmond) vroeg mij of papa nog aan 't improviseeren deed en verzocht of ik het eens wilde vragen, daar zij het niet durfde. 's Middags improviseerde papa toen op mijn verzoek over 't kasteel, 't geen zeer mooi was en tot groot genoegen der aanhoorders [3])."

Eene komische mededeeling van denzelfden Steven geeft ons aanleiding op eene eigenaardigheid te wijzen in de kringen van het Réveil. De jongen schrijft: „Wij zagen in Den Bosch ook een fabriek van champagne-wijn, welke wijn aldaar gemaakt wordt [4])." Het vervalschingsbrevet wordt in alle argeloosheid uitgereikt. Maar van wijndrinken en in 't algemeen van weelde en goed leven is in de brieven even argeloos sprake. De geestelijke, ook wel de stoffelijke, nooden der armen heeft het Réveil zich aangetrokken, met name bij de huisgenooten des geloofs [5]), maar er is nog geen sociale onrust en, bij een godsdienstig leven onder hoogen druk, bij sterk gespannen geestelijke oefeningen, geniet men tegelijk van de aarde en hare volheid. Zonder bedenken en ook zonder zonde, omdat de onthouding van wereldsch genieten zich in deze kringen

---

[1]) Amsterdam 9 September 1824. Al in 1819 waarschuwt zij hem, *Dagboek* [3] I 128. De Clercq vindt de aandacht overdreven, aan dat improviseeren gewijd, „men behandelt mij als een latijnsch auteur, d. i. er wordt veel meer uit mij gehaald dan er ooit in gezeten heeft."

[2]) Pierson, *Oudere tijdgenooten* [2] blz. 96.

[3]) Helmond, z. d. 1839.

[4]) Als boven.

[5]) Zie mijne studie in dit *Tijdschrift* 1917, blz. 40 vlgg. en *Gesch. d. N. H. K.* II 293 vlg.

aan niemand als eisch had opgedrongen. Hun opvattingen van het wezen des christendoms maakten eene scheiding tusschen hen en de wereldsche kringen hunner omgeving, zij vermeden het tooneel als zonde [1]), maar in hun huiselijk bestaan bleef het wereldsche leven van weelde onaangetast, in spijs en drank, in kleeding, in reizen en buiten zijn — zonder aarzeling, geheel natuurlijk. „Een der aangenaamste avonden," schrijft De Clercq in zijn Dagboek uit den aanvang van zijn huwelijksleven, „op eens verscheen Da Costa, nu moest hij ook een glas Lafitte met ons drinken [2]). Desgelijks in de brieven. Aan den jarigen Bähler, die altijd in geldzorgen zit, zendt Mimi (Maria de Clercq gehuwd met M. Westendorp) een taart en een „fles madera-wijn," Caroline zal hem ook een paar flesschen wijn zenden [3]). De madera wordt insgelijks, als de „Koning Willem I" voor de uitreis gereed ligt en tal van gasten het schip komen groeten, „in volle ruimte geschonken [4])." Caroline meldt de ontvangst van den wijnhandelaar van twee ankers Cadillon St. Julien à *f* 22. [5]) en de Clercq, met Gerrit op reis, schrijft: „Gerrit drinkt wel een stevig glas Rijnwijn [6]), maar dat kan niet anders en hij zweet het spoedig weder uit" [7]). Familie en kennissen zenden in den jachttijd hazen en patrijzen [8]), is er veel wild, dan ontvangt Da Costa zijn deel ervan [9]). Soms maant De Clercq aan tot wat zuinigheid: „Het wild is dit jaar bijzonder schaars, daar er overal zooveel gestroopt wordt. Gij moet dus de patrijzen wat op waarde houden en

[1]) In een brief van 16 September 1824 schrijft Caroline nog op de kermis geweest te zijn en koorddansers te hebben gezien, van wie één vooral zeer sterk was; daarna gingen zij naar de zaal van Frascati.

[2]) *Dagboek* [2] I 173.

[3]) Amsterdam, 23 Mei 1835.

[4]) Amsterdam, 24 Aug. ('s Konings verjaardag) 1838.

[5]) Amsterdam, 24 Augustus 1841.

[6]) Gerrit was van 9 Nov. 1821 en toen nog geen 15 jaar.

[7]) Coblenz 24 Juli 1836.

[8]) „De tantes uit Assen zonden 2 hazen en 8 patrijzen", Amsterdam 29 September 1836.

[9]) Amsterdam, 21 Sept. 1839.

niet alles wegzenden, maar er ook eenige voor de geley bewaren [1])." Men hoore in deze vermelding niet den toon der afkeuring of veroordeeling, niet anders dan de aanduiding van een bepaalde levensmanier in De Clercq's kringen, in zichzelve onergerlijk, treffend slechts door de tegenstelling met het hevig geestelijk bevinden. Op reis behoeft men zich evenmin iets te ontzeggen, aanzienlijke, bevriende families zetten haar huis voor het gezin open, des zomers geniet men het buitenleven en de bekoring der natuur.

Zij heeft altijd op De Clercq's gevoelige ziel diepen indruk gemaakt. Hoe geniet hij er van op zijne reizen! „Rolandseck en Godesberg — waarlijk daar ontwikkelt zich een nieuwe zin in den mensch." Zij bestijgen op ezels den Drachenfels en De Clercq is opgetogen over die bergen, niet minder verrukt is hij over zijn tocht naar San Goar, Rheinfels, Niederwald, Rüdesheim, Bingen — „alles pracht en heerlijkheid." En dan zulk een verkwikkelijk klimaat! Ook de menschen bevallen hem goed. „Men moge van Moffrika zeggen wat men wil, ik vind de lieden voorkomend en vriendelijk." Het reizen doet hem goed, ook al verbeeldt hij zich, dat hij het louter uit plicht doet en liever thuis zou zijn: „Iederen avond wilde ik als de dame in de tooverhistorie mijn ring voor mijn bed leggen om te huis te wezen, maar 's ogtends grijp ik goeden moed en denk: de Heer zal mij verder helpen." Intusschen rijdt hij met Gerrit op ezels die „galoppeeren als paarden. In geen jaren ben ik zoo dooreen geschud." Ook heeft hij voor Gerrit en zich „een nieuwe strooijen hoed gekocht waarmede wij er curieus uitzien [2])." Het Mürgthal is het „schoonste" dat hij ooit zag; een tocht naar Lichtenthal, Wasserfall en Alte Schloss gaat door „het heerlijkste land dat ik ooit

---

[1]) Rozendaal 24 September 1839. Op zijn Brabantsch reisje, als hij in twee dagen niets dan visch heeft gegeten, krijgt hij „vleeschhonger", Eindhoven 2 Juni 1839.

[2]) Coblentz 24 Juli, Wiesbaden 27 Juli 1836.

zag [1])." De stille vrede van een zomeravond oefent zijn weldadigen invloed op dit gevoelig, lichtbewogen, gemoed. „Lang wandelde ik in de maneschijn, zonder dat zich een windje roerde. Het is mij hier onuitsprekelijk wel, de kalmte en de ruime natuur doen mij goed [2])." Op Gliplust, het zomerverblijf der familie, is „alles heerlijk. In den tuin hiernaast slaat een nachtegaal [3])." Zoo gaf zijn eigenlijk wezen zich aan de schoonheden der stoffelijke wereld over, maar de gedachte aan de geestelijke verlaat hem nimmer. Op den huize Nijenhuis is „de natuur heerlijk. Maar alles vergaat. Moge ons hart de genade kennen. Heere, openbaar u aan onze ziele [4])."

Wat hem ook nooit loslaat is de gedachte aan zijne kinderen, aan Gerrit bovenal, den oudsten zoon van zooveel verzuchtigingen. Wat deze ouders van hun hopen en vreezen voor het eeuwig heil van den knaap in hunne brieven elkander openbaren, is van eene aandoenlijke en teere ontroering. Het minste teeken, dat den vader op eenige verandering schijnt te wijzen, vervult hem met vreugde. Toont de jongen (of schijnt hij den vader te toonen) ook maar de geringste toenadering, aanstonds merkt de dankbare vader het op. „Ik gevoel mijn hart bijzonder met Gerrit vereenigd [5])." Men bedenke het wel: Gerrit was in hooge mate begaafd, levendig, opgewekt en hield veel van zijne ouders en ouderlijk huis, alleen maar hij kon geen geestdrift gevoelen voor de opvattingen zijns vaders van den godsdienst en velen van zijn vaders geestverwanten stieten hem af [6]). En dat eene wat Gerrit miste was voor den vader het éene noodige: alle Gerrits gaven en deugden telden minder dan dit gebrek. Het was de oude,

---

[1]) Baden-Baden 4 en 7 Augustus 1836. „Nu ik eens den weg weet hoop ik nog eens verder naar dat Zuiden te dringen, vanwaar toch mijn geslacht gekomen is", Coblentz als boven.

[2]) Nijverdal, 25 Augustus 1841

[3]) Gliplust, 19 Mei 1843.

[4]) Huize Nijenhuis Mei 1834.

[5]) Elberfeld, 12 Juli 1833.

[6]) Vergel. in dit *Tijdschr.* 1917, blz. 49.

tragische waarheid: „al deze dingen baten mij niets, zoolang ik den jood Mordechaï zie zitten in de poort des konings." De smarten der ouders treffen er ons niet minder om. „Met Gerrit ben ik al druk aan 't redeneeren geweest. Hij is remonstrantsch als een vrucht van zijn natuurlijk verstand. De Heere alleen kan dat verstand dwaasheid maken. Hij geve ons te kloppen en te bidden [1])." Of „Gerrit staat sterker in zijne eigengerechtigheid dan ooit en was over de preek van Laatsman zeer ontsticht. De Heere breke zijn hart op zijnen tijd door zijn genade [2])." Zij logeerden toen bij de Westendorpen op Middenhage bij Rheden, waar zich een geheel gezelschap der christelijke vrienden placht te verzamelen, en men behoeft niet te vragen of de gesprekken dáár den begaafden, vroeg ontwikkelden knaap met zijne stellige overtuiging zwaar vielen om aan te hooren. Met voor een nog geen dertienjarigen jongen merkwaardige beslistheid tracht hij zich los te maken uit banden, die hem benauwen. Uit datzelfde jaar 1834, maar later, van 21 September, hebben wij een brief van Gerrit aan zijnen vader, waarin hij schrijft dat, nu de tijd is aangebroken, dat hij naar de catechisatie zal gaan, en het toch zoo wenschelijk is, dat men dan komt bij iemand voor wien men liefde gevoelt, hij vriendelijk verzoekt of zijn vader hem niet bij ds. Kortenhoef Smith [3]) wil doen gaan. Hij vraagt niet eens om naar De Keizer [4]) of Prins [5]) te gaan, zelfs niet naar Van der Leeuw [6]), maar hij noemt anderen, die dan toch Kortenhoef Smith't meest op zijde streven. „Intusschen," eindigt de jonge requestrant, „wilt gij niet aan mijn verzoek voldoen, dan zal ik met volle onderwerping naar K. S. gaan." Zoo streed een 13-jarige jongen om van een pad

---

[1]) Deventer 11 Mei 1834. Gerrit moest toen nog 13 jaar worden.
[2]) Rheden 2e Pinksterdag 1834, tweede brief.
[3]) J. Kortenhoef Smith sinds 1818, †. 1855.
[4]) S. D. De Keizer sinds 1818, †. 1847.
[5]) I. Prins sinds 1825, emer. 1872, †. 1879.
[6]) W. van der Leeuw sinds 1833, †. 1858.

af te komen, waarlangs men zijne geestelijke ontwikkeling wilde doen gaan. Als Gerrit thuis is, terwijl zijn vader reist, verhalen de brieven zijner moeder van hem. „Gisteren was Kaatje hier. Zij had Smit (den luitenant) hooren oefenen en was er bijzonder door getroffen geweest. Gerrit was, zooals gij kunt denken, bijzonder vijandig er tegen, zoodat ik niet gaarne veel met haar er over wilde spreken [1])." Was alleen het godsdienstige de bron van verschil? Ging de vader ook niet in tegen wat hem eene zelfstandigheid scheen, die zich aan ouderlijk gezag en overwicht wilde onttrekken? Opmerkelijk is De Clercq's uitdrukking, als Caroline hem heeft geschreven over zekere lessen, welke Gerrit gaarne nemen zou, „over Gerrits privaatlessen spreek ik wel bij mijn terugkomst. Ik laat mij niet gaarne door hem overvleugelen." [2]) Het teekenend woord staat er als een schreeuw van verzet tegen het ontglippen aan zijnen invloed. Is Gerrit hoog en heel tegen de geloofsgenooten met de arbeiderspet en de dienstbodenmuts, ook van de ingewijde, „levendige" [3]) vrienden zijner ouders houdt hij zich op een afstand. Op reis met zijn vader langs den Rijn is hij „lief en wel", maar toen hij te Keulen vernam dat James en Van Peursum daar ook waren, „kwam het bij hem weer in vollen opstand". „Gelukkig voor hem", schrijft de vader, „waren zij reeds afgevaren". En hij voegt er bij: „Mogt er voor ons beiden nog een zegen in die reis liggen: mogt ik maar niet verlangen, maar van uur tot uur alles uit de hand des Heeren ontvangen." En dan, in de vertroostende gedachte, dat zijne vrouw althans zijnen strijd verstaat, „dag, hele beste, innig geliefde mijner ziel". [4]) Geen oogenblik is het vraagstuk hun uit de gedachte. „Gerrit blijft

---

[1]) Amsterdam z. d. 1835. De bekende vroegere dienstbode Kaatje Sjonket.

[2]) Rotterdam 7 Oktober 1835. Van later: „Zonder het te willen schuift hij mij als het ware uit mijne plaats als huisvader" (uit de Aanteekeningen op 10 Mei 1840).

[3]) „Bij Thijs en Mimi (Westendorp) wordt het meer en meer levendig", 's-Gravenh. 14 April 1830.

[4]) Keulen 21 Juli 1836.

Gerrit, tot zich de Heere genadig over zijne ziel ontfermt, maar mogten wij maar voor hem bidden." [1]) Op reis eens naar Rotterdam leest De Clercq in de „Kirchenzeitung" van Januari 1837 het verhaal van een jong mensch, die een held en dichter dacht te worden uit eigen kracht, maar, toen dat mislukte, zich doodschoot. „Onze lieve Gerrit was mij daarbij gedurig in de gedachte. Ik heb hem zoo lief. God heeft hem wonderlijk bewaard. Hij leert het nietige van vele dingen inzien. Maar hij staat zoo gevaarlijk, zoo lang hij in geene persoonlijke betrekking tot God staat. Mogt hij het bij dien God zoeken. Mijn hart houdt zoo van hem, geef hem een hartelijken handdruk van mij en mogen onze zielen eens vereenigd zijn voor den troon Gods." [2]) De moeder liet dien brief aan den jongen lezen „doch hij zeide er niets op, de Heere alleen kan zijn hart openen." [3]) Hoe ouder hij werd, hoe meer zijn vader hem vrijheid gunde of wel gunnen moest, hoe meer hij ook eigen wegen ging. Het hindert zijne moeder, dat hij zoo druk kermis houdt, „de ergernis, die het velen geven moet kan mij somtijds zwaar drukken, doch ook dit moeten wij overgeven, de Heere alleen kan hem bewaren, ons is dit onmogelijk, die lieve eerstgeborene, dien wij hartelijker dan ooit liefhebben." [4]) Zij beeft vooral voor zijne hevige hartstochten en voor zijne verderfelijke lectuur, die alle oordeel tegen de zonde vooroordeel noemt. Maar de Heer is machtig, en hiervan is zij zeker, dat, zoo hij bekeerd werd, hij een allerbelangrijkst mensch zou kunnen worden. [5])

Wij behoeven niet te vragen, hoeveel bitter leed hier geleden is. Soms, als Gerrit uit huis wegbleef of, als hij er was, stilzwijgend ter neder zat, als zijne moeder dan sprak van hare onrust en hij lachte, werd zij boos en er vielen harde woorden, later wel „door den Heere genadig weggenomen",

---

[1]) Frankfort 31 Juli 1836.
[2]) Rotterdam 1 Maart 1837.
[3]) Amsterdam 2 Maart 1837.
[4]) Amsterdam 13 September 1837.
[5]) Amsterdam 16 September 1837.

maar de angel bleef steken. „Welk een vreugde moet het zijn," schrijft zij aan De Clercq, „met zijne kinderen éénstemmig God te loven. Die Gerrit, ik heb hem zoo hartelijk lief, doch hoe moeilijk is hij dikwijls in den omgang." [1]) Toen de tijd naderde, dat hij naar Leiden zou gaan, steeg de onrust der moeder, en de brieven getuigen er van: „Gerrit ligt mij zoo na aan 't hart, met vreezen en beven zie ik hem naar Leiden gaan, zonder vreeze Gods, zonder schrik voor de zonde, wat zal hem tegenhouden? Ons oog zij maar op den Heere, hij kan bewaren en het steenen hart wegnemen". [2]) Wij zullen over Gerrits studentenleven, waarover zijn eigen brieven uitvoerig spreken, later afzonderlijk handelen, hier sta slechts vermeld, dat er inderdaad booze geruchten over zijn gedrag te Leiden, en al spoedig, loopen gingen. Ze kwamen ook den ouders ter oore. „Elout," schrijft De Clercq „liet mij een brief van Van Assen zien [3]), waarin een passage over Gerrit, die mij meer hinderde dan verwonderde. Van Assen betuigde zijn leedwezen, dat ik, Gerrit bij hem gebragt hebbende, die nu niet kwam (op zijne colleges?) en hij hoorde dat hij niet veel werkte en het dubbel droevig was, dat men er zich in kon verlustigen, dat de zoon van een vromen vader het leven van een lichtmis leidde. Hij hoopte, dat Groen er eens over schrijven zou. Wij hebben dikwijls over deze zaak gedacht, gesproken en gebeden, pijn doet het altijd." [4]) Geen wonder, dat Caroline in deze dagen telkens schrijft, dat zij hoopt niet alleen te zullen overblijven en staan tegenover de zware taak der opvoeding. De Clercq maakte natuurlijk werk van de zaak. Op reis naar Rotterdam stapte hij te Leiden af, maakte met Gerrit eene lange wandeling en at met hem bij Smits aan de Witte Poort.

---

[1]) Amsterdam z. d. 1838.

[2]) Amsterdam z. d. 1839.

[3]) „Tusschen Leiden en Den Haag had ik een zeer genoegelijk onderhoud met professor van Assen", Rotterdam 29 September 1836.

[4]) Den Haag 21 Maart 1840.

De jongen was gul en hupsch en de vader hield niets op zijn hart. Naar zijn meening had Gerrit „door den geheelen aard van zijn karakter aanleiding tot zulke beschuldigingen gegeven en geeft die nog. Hij stortte zich niet uit, doch had een geest van orde en bedaardheid in alles, wat niet het geval zou zijn als het gezegde waar was. Hij zeide ons nooit bedrogen te hebben en gaf zulke opregte bewijzen van goede trouw, dat ik niet verder kon doordringen. Ik gevoelde mij geheel à mon aise met hem, uitgezonderd het groote punt.'' [1]) Wij komen dan op Gerrits studentenleven terug. Maar wie mocht willen nagaan, hoe zich langzamerhand die verhouding tusschen vader en zoon ontwikkelde, waarbij, trots de innigste liefde, toch verwijdering niet uitbleef, hij leze de aanteekeningen, door Willem de Clercq, haast van dag tot dag, van elk zijner kinderen gemaakt. [2]) Het is treffende en droevige

[1]) Rotterdam 7 April 1840.

[2]) Zie *Theolog. Tijdschr.* 1917, blz. 49 vlgg. Ik ontleen nog aan deze bron: „Gerrit is nu 13 jaar, met eene ontwikkeling naar lichaam en ziel van 17 à 18. Wordt hij losgelaten, zoo valt hij der verleiding in de armen, wordt hij te veel teruggehouden dan ontstaat er bitterheid, wederstand en is alles te vreezen. Ik zal niet exagereeren, de dingen niet te hoog opnemen," (6 Sept. 1835). „Hij is minder tegensprekend, maar zoodra het discours ernstig wordt, gaat hij naar zijne kamer. Hij mag den Gijsbrecht gaan zien, doch nog niet de Hoogduitsche Comedie. Hij wil nooit afdingen en nooit in een winkel naar iets vragen, dat hij niet koopt. Met den storm der Kerstdagen was hij te Haarlem, wandelde naar Spaarndam, werd toen wat benauwd door den wind. Dat oogenblik moet weder een lichtstraal geweest zijn. Mogten wij dat geloven, de Heere vertraagt de beloften niet,'' (20 Januari 1837). „Het wijndrinken begint bij hem een gloriole te worden, ook heeft hij kaart gespeeld. 's Ochtends over beide zaken onderhouden. Ik mogt zeer kalm zijn en hoewel hij tegensprak geloof ik dat het toch nog wel eenigen indruk maakte," (22 Jan. 1837). „Alles wordt moeilijker. Hij heeft een danspartij bijgewoond en gevoelt zich diep ongelukig, dat hij niet dansen mag. De bitterheid kookt in zijn hart. Mij spreekt hij er weinig over, met zijne mama veel. Die gevoelens van ons maken al zijn ongeluk uit. Hij hunkert naar het oogenblik waarin hij zijne vrijheid genieten zal. Ik geloof te moeten toegeven, want het kind gaat van niets af dan op eigen ondervinding'' (10 April 1837). Wij twijfelen er niet aan: „het is een allermoeilijkste strijd." En bladzijde aan bladzijde gaan de aanteekeningen dus door: „de ogtenddienst

lectuur: in dit gezin heeft de liefde niet opgehouden haar gloed te verspreiden, maar voor de ouders was het niet geheel en onverdeeld medegaan met wat hun goddelijke waarheid was een bron van zoo groote smart, dat het hen bracht tot eene bitterheid, eene hardheid, die den omgang met de kinderen gedwongen maakte. Tragisch conflict. In de brieven treedt dat, wat de jongeren betreft, nog minder sterk naar voren. Toch ontbreken de sporen niet. Over Gideon vinden wij een woord van zijne moeder: „Gideon, anders zoo geopend, is nu ook zoo koud voor de eeuwige dingen." [1]) En pijnlijker nog klinkt haar klacht: „De kinderen maken het wel, doch die bittere toon tegen elkander gaf mij ook dezer dagen een onaangenaam gevoel, zij missen de natuurlijke zachtheid." [2]) Zij vertelde kort hiervóór, dat zij aan het ontbijt voorlas uit het boek Daniël, en wij zijn geneigd te vragen, of dat dan ook de aangewezen lectuur was, om in kinderen natuurlijke zachtheid en godsdienstige gevoelens te wekken? Laten wij er aanstonds bijvoegen, dat de aangehaalde plaatsen licht tot onjuiste gevolgtrekkingen zouden kunnen leiden. De waarheid is, dat de kinderen hunnen genialen, beminnelijken, teeder gevoelenden vader eene innige liefde hebben toegedragen en zijne nagedachtenis als eene heilige erfenis hebben bewaard en vereerd, gelijk zij hunne moeder, tot haren laten dood, met de warmste genegenheden hebben omringd. Ook hier heeft de liefde ten slotte over geloofsverschil getriomfeerd.

Ons rest nog het zwaarste deel onzer taak, te melden wat

---

is een zware last voor Gerrit" — „in de kerk heeft hij hoegenaamd geen lust" — „hij heeft *Sous les tilleuls* gelezen en vindt treffend hoe daarin alles weggeredeneerd wordt" — „Gerrit zeide: logisch kan men geen godsdienstige waarheid bewijzen, het is alles zaak om gevoel" — „hij denkt nog ridderlijk over meisjes, een meisje onteeren vindt hij verschrikkelijk, maar dat eene getrouwde vrouw leeft met dien zij liefheeft, geheel natuurlijk" — „groote strijd zijn toon van veragting te hooren van vele zaken die ik hoogschat"

[1]) Amsterdam. z. d. 1838.

[2]) Amsterdam, 25 September 1839.

de brieven bevatten over de verhouding dezer echtgenooten onderling en over het eigenaardig karakter van De Clercq's vroomheid. Hier is kiesche soberheid plicht, maar een waardig relaas geoorloofd. Zoo wij van „zwaar" spraken, het is niet, omdat wij ook maar van iets zouden hebben te gewagen wat de vereerders van De Clercq pijnlijk zou moeten treffen, maar omdat wij vreezen het teere niet voorzichtig genoeg te zullen aanvatten en voorts, omdat wij, op het tweede punt, ons oordeel niet geheel het zwijgen mogen opleggen. Wat De Clercq's huwelijk aangaat, er is van zijn zijde een sterk geestelijk overwicht, maar van weêrskanten eene groeiende, al zuiverder, al inniger wordende liefde en trouw, ook bij hen sterker dan de dood. Wij spraken al van Caroline's uitlating, dat zij zoo trotsch werd op haren beroemden echtgenoot. Onmiddelijk daaraan vooaf gaan de zuiver gevoelde woorden: „Ik begin waarlijk gezelschap aan onze kinderen te hebben. Gij moet daarom niet jaloersch zijn — het is toch nooit bij mijne liefde voor u te vergelijken [1])." De eeuwige strijd in de gehuwde vrouw tusschen de moeder en de echtgenoot. Bij deze vrouw is de liefde vooral trouwe aanhankelijkheid, met een sterk element van opzien. „Hoe weinig verdien ik het geluk, dat ik geniet, ik moet mij tot u verheffen, niet gij tot mij nederdalen [2])" — dat is wel haast de doorgaande toon in hare brieven. Treffend is haar pogen om inderdaad hem te volgen. Als De Clercq uit is, leest zij aan het ontbijt voor, aanvankelijk met grooten angst, „mijn hart klopte zóó, dat ik bijna niet spreken kon, doch toen ik eens aan den gang was, ging alles goed, de kinderen waren zoet, Daan deed naar gewoonte eenige vragen, die ik gelukkig kon beantwoorden, er wierd niet gescheld, echter zal het mij een groote vreugde zijn, als

---

[1]) Amsterdam 12 Maart 1824.

[2]) Amsterdam, 19 October 1822. „Uit mijzelve gevoel ik mij zoo zwak, doch gij mijn geliefde leidsman zult mij leiden en door u hoop ik mij Gods bijstand waardiger te maken," 's-Gravenhage 7 Augustus 1822.

gij die post weêr opneemt[1])." Zij beschuldigt zichzelve van „dorheid" in haren omgang, doelende zoowel op de moeite die het haar kost zich te uiten als op hare nog gebrekkige overgave aan de denkbeelden haars echtgenoots. Het eene vloeit gedurig in het andere over — zeer natuurlijk, daar De Clercq zich zonder die overéénstemming geene vereeniging zou hebben kunnen denken en haar onvermogen om zich te uiten dus niet als afwijking van zijne gevoelens mocht worden uitgelegd. „Indien ik al eens in het uiterlijke niet zoo hartelijk tegen u schijn, o geloof toch, dat ik mij maar half gevoel als gij niet bij mij zijt. Mogt het werk van Gods genade maar gedurig meer in mij volbracht worden[2])". Dan weêr: „Bid veel voor mij. Reeds lang was het u moeielijk, dat gij zoo weinig aan mij hadt, dat ik zoo dor, zoo koud was, dat zal zeker, nu gij nog zooveel meer ontvangen hebt (van geestelijk inzicht) nog meer zijn. Bid God dan, dat hij uw harte beware om zich van mij te verwijderen. Mogt ik nu maar voor de menschen en voor God belijden, dat ik ben arm, blind, ellendig, naakt[3])." Vele vrouwen hebben de vrees gekend, dat verlies van schoonheid die verwijdering zou brengen, hier wordt zij geducht van te weinig eenheid des geloofs. Geducht — altijd en overal. „Wij zijn en blijven ellendig, want te midden van de zegeningen der natuur en der genade, die hier zoo rijkelijk uitgestort zijn, ben ik toch dikwijls koud en dor en dat blijft een groote strijd." En dan: „ik zou ook zoo voor u wenschen, dat ik wat levendiger was[4])." Op haren negentienden trouwdag: „Welk een schat van zegeningen ontvingen wij. Wat mijzelve aangaat, ik zie niets dan zonde en schuld in deze betrekking. Moge de Heer genadig vergeven en" (wederom) „mij schenken om eenmaal meer voor u te

---

[1]) 's-Gravenhage 9 Maart 1830.
[2]) 's-Gravenhage, 14 April 1830.
[3]) Amsterdam 22 Mei 1834.
[4]) De Steeg 28 Juli 1836.

kunnen zijn [1])." Hoeveel is hier van de dienende minnaresse, hoeveel van de ootmoedige christin? Zeker heeft De Clercq, die van oordeel was, dat, gelijk Christus het hoofd der gemeente, zoo de man het hoofd der vrouw was en schreef: „Na een onderhoud met Da Costa ben ik nog duidelijker gaan voelen, dat de vrouw staat tot den man als de man tot God. Leer mij boven alles beminnen als den vader van uw kind, uw man waardoor Christus tot u spreekt en in en met wien hij wenscht dat gij hem liefhebt," [2]) zeker heeft hij deze afhankelijkheid eer gesterkt dan tegengegaan. Caroline is op eigen bedenken een dag met de kinderen uit rijden geweest naar Soestdijk. „Het was een heerlijke dag, als ik nu maar hoor, dat gij het goed vindt, dat ik het gedaan heb, dan ben ik regt tevreden [3])." Het is geen angst, het is wel vreeze. Is 't wonder, dat wij geneigd zijn in hare belijdenissen den toon te hooren (niet van onwaarachtigheid natuurlijk, maar toch) van het ietwat-boven-de-kracht-uitgaan, van een nauwelijks waarneembare opgeschroefdheid? Want juist na uitingen van vrees, als waarop ik doelde, komen uitbarstingen, dat zij thans geheel met haren echtgenoot vereenigd is, nu haar vrede met God gemaakt is, niet door haarzelve, maar door het bloed haars Verlossers. „O, konden wij toch ieder zeggen, hoe goed het is bij den Heere te zijn, welk een ander leven het wordt, als men weet, dat men tot de verlosten door zijn bloed behoort [4])." Hier kan zeer goed de blijdschap zijn der bekommerde ziel over hare uitredding, in allen bevindelijken godsdienst zoo gewoon, toch ... een paar regels verder: „het is nog meer spreken over dan roemen in de genade mij betoond." De Clercq maakt het haar in zooverre niet gemakkelijk, dat hij altijd maar één toon aanslaat: onze liefde is groot, maar zij kan slechts in geestesovereéénstemming duren [5]). „Gij moet

---

1) Amsterdam 29 Juni 1837. 2) Amsterdam 7 Augustus 1822.
3) Amsterdam 24 Aug. 1841.
4) 's-Gravenhage 14 April, 17 April 1830.
5) Het was die consequentie van denken, welke hij in Kohlbrugge prees.

toch zeggen, dat ik het deze maal goed met u maak met schrijven, maar wij zijn ook inniger dan voorheen aan elkander verbonden en meer en meer voor tijd en eeuwigheid [1])." Uit Rheden, waar in deze jaren de invloed van Laatsman groot was op den ontvankelijken man, „een leven Gods is hier uitgestort, ik mogt mij in eenigheid des harten met de broeders gevoelen, doch wij zijn te spoedig (in Amsterdam) volleerd geworden en moeten nu (hier) nog wat naleeren. En gij, lieve Line, laat ook uwe redeneeringen daar en kom maar met eenvoudigheid voor den Heere, biddende om van hem gevonden te worden [2])." Er is geen verwijt noch klacht, er is slechts het stellen van eene voor hem onafwijsbare waarheid, maar juist dat moest Caroline's aandacht er op gericht houden. „Het speet mij zoo van u te gaan, gij weet het is alles zonde en verderf in mij; lieve kind, wij zouden nog meer aan elkander kunnen hebben, als wij elkander meer in Christus lief hadden [3])." Hooren wij ten onrechte de worstelingen van deze liefhebbende vrouwenziel, als Caroline op elkaâr volgen laat: „Het kan mij zoo leed doen, als gij zoo met die zenuwagtigheid te strijden hebt; ik had het gisteravond nog zeer gezegend onder de leiding van een preek van Smijtegelt, dat boekje is mij regt tot opwekking [4])." Het ging niet om het winnen, ook niet om het behouden van de liefde haars echtgenoots, maar om de in zijn oog hoogste wijding ervan. Afgescheiden van dit alles, De Clercq zelf spreekt zoo herhaaldelijk van zijne zenuwachtigheid, zijne geprikkeldheid (begrijpelijk en verschoonbaar bij zoo sterk gespannen geestesleven), dat wij daaraan nog een enkel trekje mogen ontleenen. Caroline schrijft: „Mogt de Heere u uwe lastige ongesteldheid ontnemen, het is eene zware beproeving voor u, doch ik verheug mij, dat het tegenwoordig zoo weinig op uw humeur werkt,

[1]) Breda 17 April 1830.
[2]) Rheden 19 Mei (tweede pinksterdag) 1834, tweede brief.
[3]) Rotterdam, Dec. 1834.
[4]) Amsterdam 8 Maart 1834.

dat is vooral voor de kinderen een groote zegen[1]." Zoo had ook deze edele en rijkbegaafde man zijn doren in het vleesch. En opdat het klein-menschelijke, dat zelfs hem niet ontbrak, ons bij het teekenen van dit begenadigd leven niet ontsnappe en door de tegenstelling het verhevene te klaarder doe uitkomen — wie zou vermoeden, dat De Clercq tegen de schoonmaak toornen kon? „Ik heb niet veel gemist, zie ik, dan tracasseries aan het kantoor en schoonmakerij aan huis. Wanneer zal al dat gekwast en geplisplas eindelijk ophouden? Ik heb niet tegen schoonmaken, doch het loopt nu al te erg. Ieder jaar neemt het in langdurigheid toe en men zal eindelijk langer tijd om schoon dan om vuil te maken noodig hebben[2])." Gezegend de man, op wiens loutere ziel geen grover smetten onzer menshelijke natuur kleven dan deze kleine (nog wel nationale) mannelijke hebbelijkheid! En ten besluite, een haastig kattebelletje, tusschen de bundels uitvoerige brieven bewaard, bewijs van angstige bezorgdheid om de geliefde vrouw: „Bureau 29 November 1836. Met grooten angst hoor ik, dat gij uit zijt gegaan. God beware u. Deze om u te verzoeken om, waar gij zijt, te blijven, totdat het weder bedaard is. Verscheiden boomen zijn al omgewaaid[3])."

Aan de aanteekeningen van A. Gildemeester over zijne schoonmoeder ontleenen wij nog het volgende uit haar later leven om haar beeld te voltooien. Toen zij 44 jaar was werd zij weduwe. Haar 13 jarig dochtertje Margo sliep daarna bij haar, zij hoort nu nog dat snikken in de eenzaamheid van den nacht. Voor de menschen was zij waardig en stil. Gerrit kwam toen bij haar inwonen en daarmede verdween de godsdienstige toon in huis, „eene markante afwezigheid van gods-

---

[1]) Amsterdam z. d. 1837. De Clercq aan Caroline, Nijverdal 21 September 1839: „Mijn prikkelbaar gestel en mijne prikkelbare positie." Rotterdam 19 Oktober 1840: „Menschen van veel zenuwen en poëzy als ik zijn zoo dikwijls bedervers van de zaken van het dagelijksch leven."

[2]) Tilburg 4 Juni 1839.

[3]) Adres: Mevr. C. de Clercq-Boissevain t. h. v. Mr. H. J. Koenen.

dienst". Gerrit was overigens een trouwe zoon en broeder, maar in zijne gesprekken, zoo talentrijk, zoo geestig was zij 't vaak niet met hem eens en zweeg en leed in stilte pijn. Gerrit bracht ook dikwijls vrienden mede, o. a. J. van Vloten, „den aartsketter, doch hatelijk alleen in zijne geschriften." [1]) Voor al die vrienden was zij eene hartelijke gastvrouw, maar gevoelen deed zij 't meest voor Gideons vriend, Peter de Génestet. Op haar dichtte de Génestet zijn „Schoonste deugd van schoone zielen". Tijdens Gerrits ziekte die met zijnen vroegen dood zou eindigen, 21 October 1857, vermocht zij alles op hem: „Haar gebod ruischt als een bede en haar wenken is gebod." Twee jaren later, 26 Juli 1959, stierf haar jongste zoon Matthijs te Batavia. Een zijner vrienden bracht haar later zijn hondje Phino, dat binnen enkele dagen van koude stierf: „bij het sterfbed haars zoons had zij niet mogen zitten, bij dat van het hondje wel!" Andere jonge levens vielen om haar weg, zij droeg al die slagen in vroom geloof. Mei 1871 onderging zij een oogoperatie, uitgevoerd door den vriend des huizes, prof. W. M. Gunning. Over den vrede van dat jaar verheugde zij zich hartelijk, maar de afstand van Elzas-Lotharingen vond zij „wreed en onverstandig. Daar zit de kern van een nieuwen oorlog in. Ik dacht, dat Bismarck verstandiger zou geweest zijn." Geen harer kinderen beleed de rechtzinnige leer der vaderen en daarover treurde zij dan met hare zuster mevrouw Gildemeester, maar nooit zonder er bij te voegen: „In 't hoogste en beste zijn wij toch vereenigd". Den 4den September 1879 vierde zij haren 80sten verjaardag op den Trompenberg te Hilversum met de genoemde zuster, toen 82 jaar, met kinderen, kleinkinderen en twee achterkleinkinderen. Alles was dien dag rooskleurig, maar kort daarna, in den morgen van Zondag 23 November 1879,

---

[1]) Reeds in de *Aanteekeningen* van De Clercq over Gerrit: „De grove verleidingen hebben voor het oogenblik minder invloed. Thans is hij in de philosofische verleiding, vooral door zijn vriend van Vloten. Hij wil Kant en Hegel lezen." (10 Nov. 1839).

is zij ontslapen. Zachter sterven is wel niet denkbaar. Dr. A. Réville schreef: „Plus belle mort ne pouvait couronner plus belle vie, plus belle vieillesse. Votre vénérable mère était. une femme d'élite. Elle a passé sur la terre pure, bonne, aimante, un rayon de la charité divine incarné dans un corps terrestre. C'est un fruit mûr pour l'éternité qui est doucement tombé en sa saison normale." En prof. W. M. Gunning: „In de dagen, dat ik het voorrecht had haar als arts van dienst te zijn, heb ik haar leeren liefhebben en hoogachten om haar edel gemoed, hare kinderlijke vroomheid. De indrukken, toen ontvangen zullen mij nooit begeven, ik blijf er hare nagedachtenis voor zegenen." Op den dag harer begrafenis las Allard Pierson voor de thuisgebleven vrouwen De Génestet's „Daar is een tijd van komen...." en verscheiden gedeelten uit het dagboek en zeide toen: „Hoe goed was de toon die heerschte in dit huis. Wel klonken de tonen, door de kinderen aangeslagen, anders dan die der ouders, doch de liefde der moeder heeft gezorgd, dat er geen dissonanten gehoord werden." Een vers van De Génestet van 1853 is niet op haar gemaakt, maar geheel op haar toepasselijk:

„Der vrome herder was de Heer
Hij liet haar niets ontbreken.
Hij heeft haar tachtig jaar geleid
In 't spoor van zijn gerechtigheid
Aan stille beken.

Als weduw was zij niet alleen,
In nooddruft niet verlegen,
En, ging haar pad langs menig graf,
Haar troostte 's Heeren stok en staf
Op deze wegen.

Haar leven was één lang accoord
Van stil geloofsvertrouwen,
Eén liefelijke wedergalm
Van 's Herders zachten vredespsalm
In vreugd' en rouwe.

O grijze vroomheid lang beproefd,
O heilige, eerbiedwaarde!
Gij wordt gekroond reeds in den tijd
En d'avond van uw dag vol strijd
Brengt vrede op aarde. [1])

Godsdienstige uitingen komen al vroeg in de brieven voor, gelijk in het dagboek. Aan zijne moeder schrijft De Clercq: „Neen, zoo een kort leven is niet het doel van den mensch, ja ware er geen onsterfelijkheid, dan was deze zaak de moeite niet waard." [2]) Het aardsche alleen van waarde bij 't licht der eeuwigheid — dat heeft De Clercq altijd diep gevoeld. Daarnaast de menschelijke nietigheid tegenover Gods grootheid. Op lijdelijkheid komt het aan, trotschheid is onze groote ondeugd [3]), volmaakte overgave zonder apathie moet het zijn [4]). Onze hoogmoed belet ons, dat wij ons geheel aan Christus zouden onderwerpen en met hem vereenigd zijn; wij durven niet tot ons zelven inkeeren, in die stilte, die een Christen zoo noodig heeft. [5]) In dit alles is nog niets opmerkelijks — zóó dachten en spraken alle rechtzinnigen en De Clercq heeft het rechtzinnig dogma eenvoudig en van harte aanvaard. Eigenaardig voor deze vroomheid is het van oogenblik tot oogenblik met God leven en, omgekeerd, gelooven dat God zich elk oogenblik met ons lot inlaat en bezig is ons te ontwikkelen „Onder Gods zegen mogten wij gezond opstaan", maar ook. „Ik heb groot verlangen om Zaterdag al

---

[1]) Over de vriendschap tusschen De Génestet en de familie De Clercq, inzonderheid Gideon, H. L. Oort in zijn artikel „P. A. de Génestet naar zijne verzen en brieven," *De Gids* 1905, II 1—59. En A. Gildemeester teekent aan: „Onze kennismaking, van Gie en mij, met Peter dateert van Mei 1844. Hij was toen 14 jaar. Het spreekt van zelf, dat zoowel Gie als ik den genialen, jongen dichter veel van den improvisator vertelden."

[2]) Kiel 4 Mei 1816.

[3]) Amst. 9 Aug. 1822.

[4]) 's-Hage 20 Sept. 1824.

[5]) Breda, 17 April 1830.

thuis te zijn, doch zal de leiding afwachten". [1]) Of „het schijnt mij dat de leiding daarheen gaat, dat ik hier den Zondag zal blijven." [2]) De geringste gebeurtenis vertoont zich aan deze vroomheid als een vingerwijzing Gods. Niet minder eigenaardig en in de geschiedenis der vroomheid bekend en klassiek is de zelfstrijd der ziel, dan naar God, dan naar de wereld getrokken, de wereld, die immers in den booze ligt. En als de wereld tijdelijk wint, is de ziel doodsch en mat. „Welk eene menigte menschen, die in de dingen dezer wereld leven en wat gevaar voor onszelven er gedurig weder in te vallen. O, mogten wij zagter oordeelen! Het komt niet op een haarbreed aan, maar waar wij staan. Ik worde, wanneer ik op reis ben, van vele dingen ontkleed, verlies veel van dat christelijk uiterlijk, dat door den omgang met mijne huisgenooten, met christelijke vrienden geboren wordt. Ik worde rondgezweept in eene wereld, waartoe ik eigenlijk niet behoor, verlangde ik nu maar altijd, als een visch naar het water, naar mijn geestelijke atmosfeer. Een kiempje echter is er over, mogt dat nu maar genade zijn, ja dat vertrouw ik." [3]) Komt hij dan in zulk een stemming b.v. op Middenhage bij Rheden, dan is „het eerste gebed dat ik van onzen broeder Thijs hoorde, muziek voor mij". De worsteling laat nimmer af. „Mijne ziel was dor, er was veel strijd in mij. Toen ik naar bed ging lag ik al maar geloof en goede werken op elkaar te passen evenals ik op den Scheveningschen weg met verkiezing en vrijheid tobde. Toen ik wakker werd begon de zaak opnieuw en ik was half suf en afgetobd. Toen die heerlijke preek (van Laatsman), zoo bijbelsch, zoo dood eenvoudig. Met volkomen instemming, doch zonder eenige aandoening des gemoeds hoorde ik zijne drie preeken, maar toen ik uit de kerk kwam, toen mogt mij een straal in het hart vallen

[1]) Rotterdam 5 Maart 1835.
[2]) Eindhoven 2 Juni 1839.
[3]) Enschede 15 en 16 Mei 1834.

en ik mogt regt getroffen zijn en erkennen, dat het de hand des Heeren was, die mij hier gevoerd heeft trots alle de tegenwerkingen van mijn diep verborgen, maar niet minder krachtigen hoogmoed. Het is de ontdekking meer en meer van mij zelven als zondaar en het inzien van de volle gerechtigheid van Christus." [1]) En wederom: „Wat het geestelijke betreft, gij weet dat reizen mij nog al aftrekt, doch ik mag aan den anderen kant echter wel verlangen gevoelen om God geheel toe te behooren in onafhankelijkheid van de denkbeelden der menschen." [2]) „Naar het geestelijke mag ik nog al kalm en eenvoudig zijn en mij overgeven aan hem, die tot nu toe zoo beschamend voor mij zorgde". [3]) Doch dan weer: „Zeer opgewekt ben ik niet, ik verlang weder in uw midden te zijn, misschien is er nog een geestelijke zegen hier voor mij bewaard, maar thans ben ik vrij dof. In de wereld en nergens is rust noch geluk, mogten wij hetzelve bij den Heere vinden, bij mij is niets dan dorheid en ongestadigheid. Over een uur gaat misschien alles beter." [4]) Over een uur — de stemmingen wisselen telkens, elke aandoening van verheffing of inzinking is een teeken dat God de ziel grijpt of loslaat. „In het geestelijke had ik enkele levendige oogenblikken sedert Zondag. Veel onverschilligheid en ongeloof vind ik echter gedurig in mij. God zal zorgen." [5]) Bij Caroline zijn deze „schuddingen" nog van zelf sprekender. „Gisteren avond waren wij voor de naaikrans bijeen .... wij hadden het zeer genoeglijk en raakten nog in gesprek over het duizendjarig rijk. Alex zeide mij, dat de vrienden te Rheden daar zeer mede bezig waren en de komst des Heeren als zeer aanstaande beschouwden. Wist gij dit wel? Mogt ons oog daar maar op gericht zijn bij alle de woelingen en onrusten dezer

---

[1]) Middenhage 2e Pinksterdag 1834, tweede brief.
[2]) Rotterdam 7 Maart 1834.
[3]) Heekeren bij Goor 24 Mei 1835.
[4]) Velp 30 Mei 1835.
[5]) Baden 4 Augustus 1836.

tijden". [1]) Doch dan ook: „Wij zijn en blijven wel ellendig, want te midden van de zegeningen der natuur en der genade, die hier zoo rijkelijk uitgestort zijn, ben ik toch dikwijls koud en dor en dat blijft een groote strijd ' [2]). Kort daarop: „'s Avonds waren alle vrienden op den Valkenberg bijeen, het was een heerlijke avond en het uitzicht bekoorlijk. Laatsman sprak weder krachtig en verkwikkend; ik ontving hier veel zegen, het is een waar evangelie voor zondaars en ik, die anders dikwijls twijfel aan mijn staat, mag bij die verkondiging mij bij het volk des Heeren rekenen en juichen in hem, die uit vrije genade zondaars zalig spreekt. Ach, mocht de Heer ons zulk een prediking in Amsterdam schenken [3])." Twijfelen aan den staat der genade — dat is eene der felste bezoekingen der vromen. Dat en waarom anderen niet in dien staat zijn, zien zij duidelijk. Caroline schrijft: „Angelique is overleden. Pauly is heel bedroefd. Ik ben blijde bij hen geweest te zijn, maar zie op tegen den dag. Bij een doode waar niets gezien werd (van den staat der genade), moeten wij de hand op den mond leggen en het aan den Heere overgeven, die een kenner der harten is en wiens barmhartigheid oneindig is. Maar die gewone troostgronden bij zulke oogenblikken zijn altoos verschrikkelijk [4])." Voor zichzelven hebben zij in de zekerheid van de genade hun bewezen rust gevonden, gelijk De Clercq ergens zegt: „voor de ziel is geen rust dan in God, daar staat alles vast. Is men niet op dit punt, men wordt gedurig geschokt door de opinies van menschen, die zoo telkens omslaan [5])." Het is de zekerheid des geloofs, die

---

[1]) Amsterdam 23 Mei 1835. Denk aan De Génestet's leekedichtje:

„Wie voor 't Millennium wil strijden, nu die kom,
Eens over duizend jaar weerom!
Voorloopig is er wel wat anders te bepraten —
Die kwestie kunnen we overlaten."

[2]) Steeg 28 Juli 1836.

[3]) Steeg 31 Juli 1836.

[4]) Amsterdam z. d. 1837.

[5]) Rotterdam 21 Maart 1841.

hier deze, ginds die taal spreekt, maar in haar wezen overal dezelfde is: rust en vastigheid [1]). In de kringen van het Réveil erkende men maar één taal als de waarachtige; ons verhindert dat niet de hunne met sympathie te beluisteren. Wij behoeven onze kritiek niet terug te houden, zoo wij vroomheid anders zien, niet vastgebonden aan zulke exclusieve dogmata, maar de echtheid en zuiverheid ervan zullen ons altijd treffen. En nergens heeft zij zich zuiverder, ootmoediger getoond dan in de loutere ziel van Willem de Clercq.

---

[1]) In dezen zelfden tijd schreef de reeds genoemde Elisabeth Kemper, uit een anderen kring dan dien van het Réveil: „Vroeger dacht ik de verhooring der wenschen een blijk van de liefde Gods; maar ik heb leeren ondervinden, dat verliezen en teleurstellingen meer het hart verbinden aan Hem, die geeft en neemt. Het is mij of ik in mijn leven het O. en het N. Verbond heb geproefd. In mijne jeugd had ik den god Abrahams lief, die Jacob en Isaäc geleidde, die Jozef uit het gevangenhuis redde, Esther verhoogde, Hanna's bede verhoorde. Nu is God mij meer ten vader in Jezus Christus, een vader, die zijn eigen lieven zoon het kruis oplegde opdat hij gehoorzaam mocht worden bevonden in den dood, en is alles mij goed, wat de Vader, ook mijn vader, voor mij beschikt" (Febr. 1845). Joh. Naber *a. w.* blz. 179. Het is eene gansch andere taal, maar dezelfde geloofsverzekerdheid.

EINE UNBEKANNTE JUEDISCHE SEKTE,

von A. Marmorstein.

Im Jahre 1910 erschien in Cambridge (England) in der University Press, der erste Band der von S. Schechter veröffentlichten „Documents of Jewish Sectaries I Fragments of a Zadokite Work" mit einer Einleitung und Uebersetzung. Schechter veröffentlichte hier zum erstenmal Fragmente von zwei Handschriften, die nach seiner Ansicht Reste eines sadducäischen oder zadokitischen Werkes bilden. Schechter meinte in diesen Fragmenten das von Qirqissani (um 937) erwähnte Zadok Buch wieder gefunden zu haben (p. XVIII). Diese Veröffentlichung hat mit Recht allgemeines Interesse hervorgerufen und zu vielen verschiedenen Vermutungen Anlass gegeben. Wir besitzen jetzt ausser Schechter's Uebersetzung in's Englische noch die von Charles [1]), französische von Israel Levy [2]) und von Lagrange [3]), und schliesslich eine deutsche von Th. Bœhl [4]). Seit der Veröffentlichung der Texte haben eine Reihe von Gelehrten zur Frage nach dem Ursprung und Werte dieser Fragmente Stellung genommen. Von jüdischen Gelehrten seien erwähnt: E. N. Adler [5]), W. Bacher [6]), A. Büchler [7]), L. Ginzberg [8]), K. Kohler [9]), S. Landauer [10]), I. Levy [11]) und S. Poznanski [12]). Von christlichen Gelehrten G. Foote-Moore [13]), H. Gressmann [14]), Lightley [15]), G. Margoliouth [16]) und H. Strack [17]). Bis auf Büchler stimmten alle Forscher mit dem Herausgeber mehr oder weniger über das Alter der Fragmente überein. Ja, einige wollten noch ein höheres Alter annehmen, als es der Herausgeber festgesetzt hat. Büchler war der erste, der auf Grund eingehender Studien und Beobachtungen, die bisherigen Ansichten erschüttert

hat und zur Ueberzeugung gelangte, das unser Buch wahrscheinlich in derselben Zeit als die Bücher des Zadok und Anan, entstanden sind, im achten Jahrhundert. Die Untersuchung eines vielumstrittenen Problems kann nur dann von Nutzen sein, wenn wir in der Lage sind, entweder neues Material zur Beleuchtung des Gegenstandes heranzuziehen, oder auf Grund bereits vorhandenen Materials das Problem in einem Lichte zu sehen und betrachten, wie es bisher nicht geschah. Wir sind in der Lage, wie wir glauben, diesen beiden Anforderungen zu entsprechen.

Man muss von der Geschichte einer Häresie oder Sekte erwarten, dass sie zunächst das Auftreten derselben verständlich macht, d. h. den Punkt der Lehrentwickelung der betreffenden Religionsgemeinschaft aufweist, an welchem sie Veranlassung genommen hat hervorzutreten. Ferner muss eine Geschichte einer Sekte die Stadien ihrer Entwickelung ihrer Bekämpfung und Ueberwindung klar hervortreten lassen. Wie die Verhältnisse heute liegen, können wir von den dürftigen Blättern allein die Geschichte der Sekte nicht erwarten. Einige Fragen jedoch, von deren richtiger Beantwortung, die richtige Zeitbestimmung unserer Fragmente abhängt, können schon heute befriedigend beantwortet werden. Die erste Frage, die wir zu lösen haben, wird sein, wann gab es im Judentume eine messianische Bewegung, die sich den Messias als einen Abkömmling Aaron's dachte, und die uralte Vorstellung, dass der Erlöser Israel's vom Stamme David's erscheinen wird beseitigt oder verworfen hat? Zweitens in welchen Kreisen hat es Leute gegeben und zu welcher Zeit, die Gesetze eingeführt und gelehrt haben, wie sie unsere Schrift auf Schritt und Tritt verkündet und als Lebersnorm vorschreibt? Drittens ist festzustellen wer der Mann des Spottes sei, der in unseren Fragmenten als Quelle alles Uebels und Lasters hingestellt wird, der Anhänger gewinnt, die der Verfasser mit scharfen unzweideutigen Worten befehdet. Um den Ursprung und die Zeit der unbekannten Sekte festzustellen, müssen diese Hauptpunkte eine

befriedigende Erklärung finden und alle Erscheinungen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden.

I.

Wir fangen mit der letzten Frage an! Wer ist der Mann des Spottes? (I, 14) der predigte den Israeliten Lehren der Lüge, der sie irreführte auf unwegsame Pfade, zu erniedrigen die Majestät der Ewigkeit, und sie abzulenken von den Stegen der Lehre, zu entrücken die Grenze die die Altvordern festgesetzt haben im ihrem Erbbesitze. Z. 18 heisft es: weil sie forschen nach glatten (schlüpfrigen) Stellen (der heil Schrift nämlich) und Wohlgefallen finden an solchen Stellen, die zum Gespött Anlass geben. Im zweiten Text (XX, 11) werden die Männer des Spottes gleichfalls erwähnt. Es heisst daselbst: Nach dem Urteile ihrer Genossen, die mit den Männern des Spottes gegangen sind sollen sie gerichtet werden, denn sie haben Irriges gesprochen mit Bezug auf die Gesetze der Tora und Lehre, denn sie haben verachtet den Bund und den Glauben den sie auf sich genommen haben, im Lande Damascus, das ist der neue Bund. Es wird fernerhin von diesen Bösewichten ausgesagt, dass sie den Frevler freisprechen und den Frommen verdammen, den Bund übertreten, das Gesetz aufheben, gegen die Frommen sich verbünden, jeden der in Einfalt einhergehet verabscheuen und zum Tode verfolgen, beim Anblicke des Volksstreites frohlocken. (I 19—21).

Es ist interessant die Ansichten der Forscher über diesen Mann des Spottes kennen zu lernen. Wir wollen zuerst Charles befragen: The phrase — sagt Charles — man of lies — nb. so wird der Mann gar nicht (schlechtweg Mann der Lüge) tituliert — receives its most easy explanation as applied to Herod the Great, who reigned for forty one years. The phrase man of lies is eminently fitting for a prince who was wholly devoid of principle and religion. Herodes der Grosse hat ebenso seine Principien gehabt wie alle grossen Herrscher und Fürsten der

Geschichte, die man ebenfalls Männer der Lüge nennen sollte. Wie gesagt, der Mann heisst aber garnicht Mann der Lüge, sondern Mann des Spottes. Ebensowenig wie man Charles Identificierung annehmen kann, lässt sich Margoliouth Theorie durchführen. Die Erklärung Adler's und Kohlers, als wäre unter dem Mann des Spottes Simeon ben Setach gemeint, ist bereits von Büchler widerlegt worden [18]). Alle Versuche versagen, solange man an den vorchristlichen oder christlichen Charakter der Schrift glaubt, sobald wir jedoch, zur zeitgenössischen Literatur übergehen, da finden wir den richtigen Mann des Spottes. Es wäre allerdings möglich an die Minim, Gnostiker des zweiten und dritten Jahrhunderts zu denken, aber die Halacha und messianische Vorstellung, wie wir in den folgenden Abschnitten zeigen wollen, weisen auf die nachtalmudische Zeithin. Es bleiben nur die Minim oder Häretiker der gaonäischen Periode übrig, die in unserer Untersuchung einigermassen in Betracht kommen. Es war bereits früher bekannt, dass es in der gaonäischen Zeit Sektierer gegeben hat, die ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt angenommen haben, auf die die biblischen Antropomorphismen bezogen wurden [19]). Poznanski hat das Material, soweit es damals zur Verfügung stand, über einen dieser Sektierer, Chiwi Albalchi, gesammelt [20]). Jetzt besitzen wir sogar aus der Genizah Fragmente einer Schrift die die Antworten des Gaon's Saadya, gest. 942, enthält [21]). Es ist aber unbekannt geblieben, das schon im neunten Jahrhundert der Karäer Daniel Alkumissi sich mit diesem Ketzer und Spötter auseinandersetzte. Diese Auseinandersetzung ist dem Gaon aus Sura nicht unbekannt gewesen. Die Tatsache dass zwei Gelehrte dem Häresiarchen ihre Aufmerksamkeit widmeten, beweist, dass im neunten und zehnten Jahrhundert der Einfluss Chiwi's noch anhielt. Noch mehr, ein Schüler oder Geistesverwandte dieses Mannes hat tatsächlich im zehnten oder zu Beginn des eilften Jahrhunderts eine ähnliche Schrift verfasst [22]). Dieser Mann behandelt die heil. Bücher nicht milder als Chiwi, kennt in seiner Kritik ebenfalls weder Scho-

nung noch Rücksicht, die heiligsten Erinnerungen werden in den Staub gezerrt, die ehrwürdigen Gestalten des israelitischen Altertums lächerlich gemacht. Das Hoheitsvolle wird erniedrigt, das Niedrige wird verherrlicht! Wir vermuten daher, dass der Mann des Spottes kein Anderer sei, als eben Chiwi oder der Verfasser jener antibiblischen Schrift.

Es wird allgemein angenommen, dass der Gaon Saadya der erste gewesen sei der gegen diesen Ketzer schriftstellerisch auftrat. Dem ist jedoch keineswegs so! Abgesehen von dem Midrash Tanhuma [23]), dessen Abfassung in qaonäische Zeit fällt [24]) besitzen wir noch in den handschriftlichen von uns entdeckten Bibelerklärungen des Daniel Alkumissi scharfe Entgegnungen auf die von Chiwi Albalchi aufgeworfenen Fragen. Zuerst müssen wir jedoch Einiges über die Fragmente selbst mitteilen, bevor wir über die apologetische Tätigkeit Daniel's, und über den Zusammenhang seiner Schriften und den sogen. Zad. Fr. unsere Vermutung vortragen. In der an seltenen handschriftlichen Schätzen reichen Sammlung des E. N. Adler, M. A. in London fanden wir nr. 2776, eine Handschrift, die 16 fol. Seiten eines Psalmencommentares, von cc. 73 bis 82 enthält. Nr. 3753 enthält die Erklärungen zu Gen. 1, 2, und Daniel 9, 24. Nr. 2633,5 behandelt Gen. 15, 5 ff. Abgesehen vom Inhalt und der Phraseologie resp. Terminologie dieser Fragmente, bezeugt der Psalmcom, ausdrücklich durch die Worte אני דניאל אומר [25]) dass diese Fragmente dem Daniel Alkumissi zugeschrieben werden müssen. Ausser diesen Fragdürfen wir vielleicht noch Ms. Brit. Mus. Or. 5559 F. 26—27, und 28—29, sowie Ms. Adler 3110. 1 hierher reihen. Daniel verteidigt gegen die Einwendungen des Häresiarchen die Schöpfungstheorie, dass Gott ohne Urmaterie, aus Nichts die Welt erschaffen habe [26]). Ferner erklärt er die Anthropomorphismen der Bibel, die dem Ketzer als Zielscheibe des Hohnes dienten [27]).

Auf wen passt besser der Name eines איש הלצון, als auf Chiwi oder auf seinen Nachtreter um die Wende des eilften

Jahrhunderts? Chiwi bezweifelt die Allmacht Gottes, weil er sah, dass Gott sich fürchtete dem Menschen ewiges Leben teilwerden zu lassen. Er leugnet geradezu die Allwissenheit Gottes, denn sonst würde er nicht ähnliche Fragen, wie die an Adam, oder Kain gestellt haben, noch würde er Abraham auf die Probe stellen. Gott is ungerecht, hält nicht einmal sein Versprechen. Diese Einwände sind nicht originell, dem Kenner der Ketzereien des dritten und vierten Jahrhundertes sind die Fragen nicht unbekannt, es muss jedoch eine eigentümliche Atmosphäre gewesen sein, in welcher dieser orientalische Jude die Luft der Verneinung einhauchte. Ein neuer Simon Magus wie die clementinischen Homilien ihn zeichnen in mittelalterlicher Auflage! Dies wird noch deutlicher wenn wir uns die Liste von Chiwi's Fragen vor Augen halten. Die Welt schöpfung ist verfehlt, Gott selbst bereut sie. Gott ist der Urheber des Uebels! Natürlich dürfen die Angriffe auf Opfer, und Beschneidung nicht fehlen. Nicht besser ergeht es dem geschichtlichen Teile der Bibel. Nicht um einen Grad milder verfährt der zweite Spötter mit der biblischen Geschichte. Dieser, ein Vorläufer von Bayle und Voltaire, in einigen Stücken reicht er sogar an Wieland heran, bespottet Alles was dem Juden heilig und ehrwürdig erschienen ist. Ja, noch mehr, er verrät uns an einer Stelle, dass die gaonäischen Behörden gegen die Spötter [לצים] mit aller ihnen zur Verfügung stehenden Macht aufgetreten sind. Wir vermuten daher, dass die Spötter der Z. Fr. nur Chiwi und seine Anhänger seien. [28])

Die Fragmente geben uns aber noch andere Hinweise auf Daniel's Kommentare. Daniel wie wir wissen hat sich von dem Stifter des Karäertums später gänzlich abgewandt. Nachdem Daniel zuerst den Anan, das Haupt der Weisen genannt hat, brachte er es später soweit den ehemaligen Besitzer der Weisheit, das Haupt der Narren zu nennen. Er bildete sozusagen eine neue Secte [29]). Der Zusammenhang dieser Secte mit der in den Z. Fr. soll hier erwiesen werden. Der Grad der

Verwandtschaft soll im Schlusskapitel näher behandelt werden.

In den Z. Fr. p. 5 z. 11 heisst es: וגם את רוח קרשיהם טמאו ובלשון גידפים פתחו פה עלחוקי ברית אל und auch ihren heiligen Geist haben sie verunreinigt, und in Spottreden sprachen sie gegen die Gesetze des göttlichen Bundes. Was versteht man unter Verunreinigung des heiligen Geistes? Weder Schechter noch Charles [30]) tragen zur Erklärung des Satzes bei, wenn sie uns auf die Testamente verweisen. In dem Psalmencomm. Daniel's heisst es: נאמר כמשל יעציביהו יעצבהו הוא אשר עצבואת משה ואהרן נביאיו כבי והמה מרו ועצבו את רוחקדשו ist allegorisch zu erklären, sie ärgerten ihn, nämlich indem sie seine Diener Moses and Aaron gekränkt haben, wie es geschrieben steht: Ies. 63, 10 והמה מרו ועצבו. Sein heiliger Geist, das sind die Propheten [31]). Danach will die Stelle in den Z. Fr. nichts Anderes besagen, als die Beschimpfung der Propheten, damit ist der andere Satz verbunden, die Lästerung der Gesetze. Propheten und Gesetz wurden von diesen Spöttern verhöhnt. In diesem Sinne ist auch Z. Fr. 3f ולא ישקץ איש את רוח קדשו zu verstehen [32]).

Daniel klagt ferner die Princen des Exils, die Führer der Gemeinden, die Richter und die Lehrer der Ungerechtigkeit und der Unwissenheit an. Er gebraucht dabei Worte, die auffallend mit denen der Z. Fr. übereinstimmen. Wir stellen beide Anklagen gegenüber.

Psalmencom. P. 8. z. 9.

שפטים עול ורמיה ומלמדים לא כתרת ״

ומצדיקי רשע ומרשיעי צדיק

Zd. Fr. (P I z. 19).

ויצדיקו רשע וירשיעו צדיק

Kann es wirklich als reiner Zufall betrachtet werden, dass beide den Vers Prov. XVII, 15 מצדיק רשע ומרשיעצדיק im selben Sinne anwenden? Ferner liebt es Daniel die Gegner als Blinde zu bezeichnen, ebenso in den Z. Fr. [33]). In beiden Fragmenten wird ferner die Phrase Deut. 9, 16 סרתם מהרמן הדרך auf die Gegner bezogen [34]). Es ist zu beachten, dass wir derzeit eigent-

lich nur wenige Blätter von Daniel Alkumissi's exegetischer Tätigkeit vor uns haben, und trotzdem so viele Uebereinstimmungen! Aber mit dem Gesagten allein sind die Berührungspunkte beider Fragmente noch keineswegs erschöpft. Wir wollen hier noch besonders auf zwei Punkte hinweisen. Erstens auf die Schilderung der Bösewichte, die bald כסילים und bald רשעים heissen, im Psalmencommentare, verglichen mit den Frevlern in den Z. Fr. Zweitens auf die Bedeutung des Wortes צדק in Daniels Commentaren und in den Z. Fr. Diese sollen vorläufig jeden Zweifel verscheuchen über den Zusammenhang beider Fragmente.

Die Frevler und Bösewichte des Commentars zeigen die Eigenschaften aller Frevler! Sie gehen stolz in den Strassen einher, nicht einmal vor Gott beugen sie sich, die Frommen verachten und unterdrücken sie mit Gewalt. Dasselbe Bild entwirft uns der Verfasser der Z. Fr. von seinen Frevlern, den Anhängern des Mannes des Spottes [35]). Ja, noch mehr, wir erfahren von Daniel, wer die Gemeinde der Treulosen (עדת בוגדים) sind, die in den Z. Fr. erwähnt werden. Es sind diejenigen, welche das Dasein Gottes gänzlich leugneten. Die Häresie Chiwi's hat solche tiefe Wurzeln im Volke gefasst, dass viele gänzlich vom Glauben an Gott abgefallen sind, andere hingegen mit den Gesetzen und Gebräuchen gänzlich gebrochen haben [36]). Der Gebrauch des Wortes, צדק ist für die richtige Bewertung und Datierung der Fragmente von besonderer Wichtigkeit. Der Verfasser spricht von צדק nicht im Sinne von Gerechtigkeit, wie das Wort im Biblischen gebraucht wird. Es ist wichtig daran festzuhalten. Wenn man dieses bedenkt wird man die Worte Charles, der es sagt: the mention of צדק, may with tolerable certainty be regarded as a play on the name of the Zadokites — (l. c. p. 799) zurückweisen müssen. Viel wichtiger und richtiger ist was Ginzberg zur Erklärung des Sprachgebrauches anführt [37]). Derselbe macht auch auf die Erwähnung des מורה צדק des Lehrers der Gerechtigkeit bei Daniel Alkummissi aufmerksam. Hin-

zufügen ist jedoch, das Daniel den Ausdruck, resp. die Bezeichnung auch in der Nichthalachischen Schriftauslegung gebraucht. Daniel sagt nämlich:

והפתרו הזה נכון מן הפתרון הראשון ואולם כל דבר ש[אי]ן לפתור את [ה oder ו] לאפניו פן יתאוננו המתאוננים [38] ודע כי אלכל דבר אשר במקרא יש לו [פתרון] אחד ולא שנים ולמאן כי לא ידעו את אפניו זה פתר כזה וזה כזה עד יבא מורה צדק [39].

Der Gebrauch der Bezeichnung allein beweist noch nichts. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, das מורה־צדק nicht „Lehrer der Gerechtigkeit" heisst, sondern „*Lehrer der Torah und des Gesetzes*". Dieses sagt Daniel in seinem Commantare zum Buche Daniel. Wir citieren die ganze hierhergehörige Stelte:

ואם אמרת ולהביא צדק עולמים [Dan. 9,24] זה צדק תורה ומצות הוא שני צדק צדק תרדוף [Deut. 16,20] ודן תורה ומצות נקראו צדק אילא מ זמן משה ואדם ונח ואברהם ויצחק ויעקב היו תורה ומצות ולא בין שבעים שבעים וערקץ ועדכלה׃ [40]

Dieser Satz lehrt doch unzweideutig, dass צדק nicht im Sinne von Gerechtigkeit, sondern in der Bedeutung von Torah und Mizwot zu nehmen ist. Daraus folgt, dass der מורה צדק in den Fragmenten der Lehrer der Torah sein wird. Nun wollen wir uns einmal die Stellen, die in den Z. Fr. von צדק sprechen doch näher anschauen. Gleich am Eingange richtet der Verfasser seine Worte an die ידעי צדק cf Jes. 51, 7, hier sind sie die Kenner der Torah und Mizwot [41]). Der Lehrer der Torah und Mizwot wird alle Zweifel heben, alles Dunkle erleuchten und alles Rätselhafte lœsen. Der Mann des Spottes hat die Israeliten entführt von den Pfaden der Torah und Mizwot (ולסור מנתיבות צדק [42]) P. 2, 16—3, 4 der Z. Fr. setzt voraus, dass zur Zeit der Patriarchen das Gesetz bekannt war, wie Daniel es lehrt. P. 3, 15 spricht der Verf. von עידות צדקו. Gemeint ist das Zeugnis der Torah und Mizwot, nicht das Zeugnis seiner Gerechtigkeit, hierzu stimmt sehr gut וחפצי רצונו auf das Gesetz im Allgemeinen bezogen. P. 4. 16 erscheint durch unsere Erklärung auch ganz klar. Schechter übersetzt ויתנם פניהם לשלשת מיני צדק mit „and directed their faces to three

kinds of righteousness." Ginzberg [43]), wie auch Charles [44]) hatten ihre Schwierigkeit mit dem Text. Ersterer möchte יתנו ערפיהם emendieren, letzterer hingegen statt צדק das Wort עולה lesen. Keines von beiden ist notwendig, wenn man צדק in unserem Sinne auffasst. Der Satz lautet: Sie wandten ihr Antlitz gegen drei Arten des Gesetzes, nämlich gegen die Vorschrift der Unzucht, des Vermögens und der Unreinheit des Heiligtums. Dieser Sinn ist der einzig mögliche p. 6. 10 וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית הימים.

Die Richtigkeit unserer Vermutung wird noch bestärkt, wenn wir den zweiten Text befragen. Hier wird von חקי הצדק und משפטי צדקו gesprochen [45]). In beiden Fällen wird die Bezeichnung mit חק und משפט combiniert.

Es ergiebt sich aus diesen Uebereinstimmungen, dass ein Zusammenhang zwischen beiden Fragmenten, den Z. Fr. und Daniel's vermutet werden muss. Danach ist auch die Antwort auf die Frage: wer ist der Mann des Spottes, dass wir darunter Chiwi oder einen seiner Nachfolger vermuten dürfen, höchst wahrscheinlich.

II.

Die Zweite Frage, die wir uns gestellt haben, war, ob die Halacha der Fragmente sadducäisch sein kann, oder auf sadducäischem Grunde aufgebaut gewesen ist? Ist talmudischer oder nachtalmudischer Einfluss erkennbar oder nicht? In welcher Zeit und wo mag die Halacha eine solche Gestalt angenommen haben, wie sie die Z. Fr. zeigen? Wir erwähnen nur die Ansichten zweier Forscher. Büchler stellt als Resultat seiner Untersuchung auf: there is nothing to prove its early origin or its composotion in the first century: there is not one among the laws discussed cogently demanding for its existence and practice any time before the seventh or eighths century. [46]) Ginzberg meint: Der gesetzliche Standpunkt unserer Sekte ist derselbe wie der der Standard Halacha in all den Fällen, in denen die Häretiker, Zaddukäer, Dositäer von ihr differierten [47]). Jedoch wenige Seiten später schliesst Ginzberg

seine Untersuchung über das gegenseitige Verhältnis der Fragmente zür karäischen Halacha mit den worten: unsere Untersuchung über das Verhältnis zwischen der karaitischen Halacha und der unserer Schrift ergab manche Uebereinstimmung zwischen den beiden, aber auch mehrere Differenzen, so dass die Frage über die Bekanntschaft der alten Karäer mit dieser sektierischen Schrift eine offene bleiben muss.[48]) Wie wäre es aber, wenn die alten Karäer überhaupt keine Gelegenheit gehabt hätten diese sektierische Schrift kennen zu lernen, weil sie etwa zwei Jahrhunderte nach Anan entstanden ist?

Betrachten wir zuerst die antirabbanitischen Stellen unserer Schrift. Wenn Ginzberg meint, dass das Verbot der Nichtenehe die einzige Häresie in unserer Schrift sei, so können wir ihm hierbei nicht folgen[49]). Nebst diesem Gesetze sind antirabbinisch: 1) die Aufhebung der Polygamie, 2) die Lehre von der Verunreinigung des Heiligtums, 3) der Beischlaf mit einer die das Blut ihres Körpers sieht, 4) das Wasserschöpfen am Sabbat, 5) die Ausübung des Beischlafs am Sabbat, 6) der Genuss des Fleisches. Diese sind charackteristische Bestimmungen unsere Sekte, welche unter karäischem Einfluss in einen kleinen Kreis des rabbanitischen Judentums eingedrungen sind.

Der fanatische Karäer Sahl ben Mazliah (960—1000) berichtet tatsächlich darüber, dass es zu seiner Zeit in Jerusalem und in Ramleh Rabbaniten gegeben habe, die weder Fleisch assen, noch die Toten berührten, weder sich verunreinigen, noch ihre Nichten heiraten, und sogar in der Kalenderbestimmung den Karäern Folge leisten.[50]) Derselbe Karäer lehrt uns ferner was wir unter „verunreinigen das Heiligtum" zu verstehen haben." p. 5. 2. 6, Z. F. Er sagt nämlich: לכו באתי לשם הי להזהירם מרחיצת מקרי אשר תצא מאיש שכבת זרע כי הם התירו במי שתצא ממנו שכבת זרע בבקר ולנגוע בכתבי קודש .51

Derselbe Bussprediger klagt ferner: auch viele Gebote haben sie übertreten und die Festage Gottes haben sie verschoben von ihrer festgesetzten Zeit.[52]) Damit sind die ZD. Fr. III,

14 und ZF. VI, 18 zu vergleichen. Wir finden also in diesem Kreise der Rabbaniten eine Sekte die vier der obenerwähnten sieben Häresien beobachtet hat. Es ist nicht schwer auch noch die anderen Punkte gerade um diese Zeit nachzuweisen. Wir wissen, dass die Frage, ob der eheliche Beischlaf am Sabbat erlaubt sei ein wichtiger Streitpunkt zwischen Karäern und Rabbaniten bildete. Obwohl das Jubiläenbuch diese Halacha festgesetzt hat, so wissen die Lehrer des Talmuds von einer solchen Verordnung überhaupt nichts. Die Tatsache, dass eine alte Mischna dieses Verbot für den Versöhnungstag bestimmt, beweist zur Genüge, dass diese Norm für den gewöhnlichen Sabbat nicht gilt. Aber selbst wenn wir mit B. Beer annehmen würden, dass die dem Ezra zugeschriebene Verordnung gegen eine ähnliche häretische Anschaung gerichtet war, so hat sich im talmudischen Judentum keine Spur dieser Regel erhalten. Erst nachdem zehnten Jahrhundert haben, gewiss unter dem heftigen Einfluss der karaitischen Agitation, fromme Seelen Scrupel empfunden, und die Frage wurde in den Lehrhäusern vorgebracht. Die Entscheidung widerspricht der karäischen Praxis. [53]) Dieselbe Erfahrung machen wir, wenn wir dem Verbote der Polygamie nähertreten. Gegen die Polygamie der Juden wird schon im zweiten Jahrhundert eifrig polemisiert. [54]) Die Polemik konnte jedoch auf die Praxis der Juden keinen Einfluss ausüben, erst im oder nach dem zehnten Jahrhundert scheint die Agitation solche Dimensionen angenommen zu haben, dass die Polygamie von den Lehrern der deutsch-lothringischen Juden verboten worden ist. [55]) Der um 1096 schreibende Tobia weiss noch von den Agitationen der Sektierer zu erzählen. [56]) Jedenfalls waren diese Fragen im eilften Jahrhundert hochactuell. Allerdings könnte man einwenden, dass diese Fragen auch in vorchristlicher Zeit, oder im dritten und vierten Jahrhundert, in der Blütezeit des Gnosticismus, spruchreif waren. Glücklicherweise haben wir noch andere positive Beweise dafür, dass diese Schrift aus einer Sekte hervorgegangen ist, die Karäer und Rabbaniten vereinigen-

wollte. Die Aussöhnung beider Parteien im Judentume sollte durch einen Ausgleich zustandekommen. Je klarer die Geschichte der Juden in Palästina wird, um so mehr und mehr wird es offenbar, dass zwischen beiden Parteien ein socialer Zusammenschluss stattgefunden haben muss. [57]) Das Zusammen gehen in communalen Fragen mag auch das Bedürfnis nach einer religiösen Auseinandersetzung wachgerufen haben. [58]) Tatsächlich berichtet der Gaon Josia ben Aaron ben Abraham der noch im Jahre 1015 das palästinensische Gaonat bekleidete, dass ein Mann des Streites sich erhoben habe, der die altheiligen Gesetze, die alten Bündnisse umändernwill, und seinen neuen Gesetzen Geltung zu verschaffen sucht. Dieser Mann, der wahrscheinlich ein Rivale des Gaons gewesen ist, war kein Karäer, denn er unterstand der Jurisdiction des Gaons. [59]) Welchert Art können die neuen Gesetze des Mannes gewesen sein? doch nur wie sie die Zadokite Fragments uns offenbaren. Der Charackter des Mannes des Streites soll uns im nächsten Kapitel noch eingehender beschäftigen hier nur noch soviel, dass seine Haupttätigkeit in der neuen Gesetzgebung bestand, daher passt auf ihn die Bezeichnug מורה צדק Lehrer des Gesetzes ausgezeichnet.

Dass unsere Vermutung über den Mann des Streites im Briefe des Gaons Josia keine gezwungene und willkürliche ist, wird noch in einem andern Briefe Josia's bestätigt. [60]) Hier begegnen wir der Phrase הנאים בשמירת שבתם d. h. die lieblich sind in der Beobachtung des Sabbath. Das will sagen, die den Sabbath in althergebrachter Weise, aber nicht im Sinne der Kompromiss Juden feiern. Ferner macht Josia den Adressaten ein Compliment ההולכים בדרכי אבותם die in den Wegen ihrer Väter wandeln. Wir haben zwei antirabbanitische Autoren, die gerade das Festbalten an den Wegen der Altvordern bekritteln. Daniel Alkumissi sagt in seinem Psalmencommentare: Dadurch sollst du wissen, dass Israel nicht zu sagen hat: wir wandeln in den Pfaden unserer Vater, nein in den Wegen der Torah:

בזאת תדע כי אין לישראל לדבר גם אנחנו נלך בדרך אבותינו כי עם בדרך התורה 61

Der ebenfalls bereits erwähnte Eiferer, Abussahl ben Mazliach ruft auch aus: Ihr sollet wissen, jenem, der sich einst rechtfertigen wird: ich wandle in den wegen meiner Väter, wird Nichts helfen. [62]) Die karäische Propoganda wollte den historischen Entwickelungsgang einfach hemmen, indem sie unlogischer Weise und unpsychologisch den Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu unterbrechen trachtete. In diesem Lichte gesehen gewinnt die Phrase im Briefe Josia's die richtige Beleuchtung und wiederspiegelt uns die Probleme seiner Zeit.

III.

Wir haben gesehen, dass sowohl für den Mann des Spottes, wie für die Halacha die zweite Haelftedes zehnten, und der Anfang des eilften Jahrhunderts ganz entsprechend ist. Auffalenderweise gab es um diese Zeit eine messianische Bewegung die den Messias nicht aus dem Samen Dawids, dem Stamme Juda's erwartete, sondern aus dem Samen Aaron's erhoffte. Bereits im Buche der Frommen konnte man einen sonderbaren Bericht lesen, der es besagt, dass Elijah, der Prophet dem Gaon Haj (gest. 1038), der jährlich zur Wallfahrt nach Jerusalem gepilgert sein soll [63]), zufluesterte dass der Messias aus dem Samen Aaron's unter den Anwesenden sei. Wenn wir auch die Geschichtlichkeit der Legende ruhig verneinen dürfen, so enthält sie doch, wie es so oft in Legenden der Fall ist, ein Körnchen der Wahrheit. Nämlich, dass es zu Lebzeiten des Gaon's, vor 1038, eine messianische Bewegung gegeben hat, die einen aronidischen Messias erwartete [64]). Ein von uns in der Genizah-Collection Adler (ms. nr. 3098,6) entdecktes Fragment führt uns noch einen Schritt weiter. Hier wird berichtet, dass ein Proselyt Obadya, der in Damaskus in den Bund aufgenommen worden ist, auf dem Wege von Damaskus nach Dan im heil. Lande einem Aroniden, mit Namen Salomo begegnet, den er als מבעלי המקרא bezeichnet [65]). Dieser Salomon

stellt sich dem Proselyten mit den Worten vor: Ich bin der Mann, der die Juden aus allen Ecken und Enden nach Jerusalem zurückführen wird! Obadya fragt ihn ganz verwundert: Ja, wer bist Du denn? Salomo erwidert: Ich bin der Mann, den Israel erwartet. Hierauf Obadya: Ich hab doch stets seitdem ich in den Bund der Hebräer Aufnahme gefunden habe, gehört, dass der Erlöser aus dem Samen Davids hervorgehen wird? Hierauf gibt Salomo, wie es scheint keine directe Antwort, er teilt seinem Zuhörer nur mit, dass er nur Milch und Früchte geniesse. Drei Puncte sind hier zu beachten. 1tens, der Proselyte Obadya kommt aus Damaskus, 2tens der Messias ist ein Aaronide und drittens, Salomo verwirft jeglichen Genuss des Fleisches, wie Z. Fr. XII, 11. Leider haben wir nur wenige Zeilen des Fragmentes vor uns, und doch drei wichtige Uebereinstimmungen. Der Ausdruck מבעלי המקרא braucht keine Schwierigkeiten zu verursachen, denn wir finden auch Rabbaniten, die sich בעלי המקרא nennen. Jedenfalls sehen wir in den letzten Jahrhunderten der gaonäischen Periode einen Messias candidaten aus dem Stamme Levi. Dadurch ist der legendenhafte Bericht im Buche der Frommen bestätigt. Allerdings wird man einwenden, und wir müssen uns hier mit der Frage auseinandersetzen: sind nicht in der apokryphen Literatur Spuren eines nichtdawidischen Messias nachweisbar? Ferner, wie konnte der Mann, und selbst ein Phantast und Schwärmer muss bis zu einem gewissen Grade mit den Wirklichkeiten des Lebens rechnen, seine Ansprüche mit den allgemeinen Hoffnungen und Vorstellungen, die im Volke lebten und webten in Einklang bringen? Hier muss darauf hingewiesen werden, dass gerade im zehnten Jahrhundert, oder schon im neunten, die alten Pseudo-epigraphen und Apokryphen, ihre Auferstehung feierten [65]). Die näheren Umstände dieser literarischen Renaissance sind uns leider nicht bekannt. Diese vergessenen Schriften wurden aus dem Schutt hervorgebracht, über setzt und für politische Zwecke ausgebeutet. Einer seits hat man aus diesen Schriften Gesetze herausgelesen, die das

rabbinische Judentum gar nicht kannte, andererseits wurden sie die Grundlagen der messianischen Speculation. Letzteres wird verständlich, wenn wir an die Geschichte der Juden in Palästina im Beginne des eilften Jahrhunderts denken. Die Mitglieder zweier Familien stritten mit einander um die geistige Führung der palästinensischen Judenheit. Die eine Familie, deren Ursprung c. 890 nachweisbar ist, aber auch älter sein mag, leitet ihre Abkunft vom Geschlechte Dawids und Hillel's ab. Der Repräsentant dieser Familie ist der schon erwähnte Josia Gaon, um 1015. Die Zweite Familie ist die der Priester, die R. Eleazar ben Azarja, der c. 100 den Dawididen R. Gamaliel vom Patriarchat für eine kurze Zeit verdrängt hatte. Die Geschichte der Kohanim geht bis ins zehnte Jahrhundert zurück. Nun haben wir in der Epistel des Josia folgenden Passus: אחר דורות הרבה נמשך, וחדל לשיאור, אחר שבעה עשר דורות מכת מלכים מסירו

Wenn wir 17 × 50 rechnen, so erhalten wir 850, addieren wir die Zeit des R. Elazar ben Azarja c. 130 hinzu, so erhalten wir 1000, was uns wieder in die ersten Decennien des eilften Jahrhunderts führt. Ist es nun unbegründet zu folgern, dass der Gesetzgeber der Familie der Aaroniden angehört hat? Es ist daher leicht erklärlich warum die Hillel iden als מסיגי גבול bezeichnet werden, d. h. die die Kohanim von ihrem rechtsmassigen Erbteil verdrängten. Ueberhaupt wird das Andenken Dawid's aus diesem Grunde unglimpflich behandelt [67]) Damit ist ein anderes schwieriges Rätsel der Fragmente gelöst.

Bedauerlicher weise besteht unser Material aus Bruchstücken, deshalb müssen auch unsere Resultate lückenhaft bleiben. Jedenfalls lösen sie die Schwierigkeiten des Problems in richtigerer Weise, als alle bisherigen Versuche Würde das noch handschriftliche Material besser bekannt sein, so könnten wir noch gewiss so manche Lücke ausfüllen. Ohne dasselbe sind wir auf Combinationen angewiesen, die in den wesentlichsten Punkten, gestützt auf das vorhandene Material richtig erscheint. Wir gehen daher zur Darstellung der Geschichte und des Wesens der Secte über.

IV.

Von der Geschichte einer Sekte, sagten wir in der Einleitung, wird erwartet, dass sie zunächst ihr Auftreten verständlich macht, d. h. den Punkt der kirchlichen oder synagogalen Lehrentwickelung aufweist, an welchem sie Veranlassung genommen hat hervorzutreten, ferner, dass sie die Stadien ihrer Entwickelung, Bekämpfung und Ueberwindung klar hervortreten lässt. Wir müssen es vorläufig als unausführbar erkennen allen diesen Anforderungen zu entsprechen. Die Schwierigkeiten die in der Geschichte der Ketzereien im Allgemeinen wahrnehmbar sind, fehlen auch hier nicht. Bevor wir daher das Wesen und die Geschichte der Sekte zu skizzieren suchen, müssen wir die Resultate unserer bisherigen Untersuchung zusammenstellen.

Die Agitation der Schüler Chiwi's war bis ins eilfte Jahrhundert fühlbar. Während wir aber im zehnten Jahrhundert, und noch früher im neunten. Spuren einer Gegenaction warhnehmen, und sehen, dass rabbanitische, wie karaeische Gelehrsamkeit mit der Schärfe des Geistes und der Feder den Einfluss der Spötter niederkämpfte, so finden wir hingegen im eilften Jahrhundert keine Gegenaction ... Und doch haben wir gerade aus dieser Zeit eine Schrift vor uns, die alles Erhabene und Hoheitsvolle der Heil. Schriften entweder bezweifelt, oder direct verneint, die Lehre von Gottes Gerechtigheit und Allwissen ins Lächerliche zieht, mit der Erinnerung an die Lichtgestalten israëlitischer Vorzeit kleinlichen Spott treibt. [68]) Hier wollte der Stifter oder Lehrer der Sekte eingreifen, obwohl auch die Vertreter des Gaonats die Ketzer verbannten. Die Fragmente schreiben den Sünden der Spötter alles Unglück und Unheil zu. Mann könnte jedoch einwenden, dass auch Karäer des zehnten Jahrhunderts den Rabbaniten den Vorwurf des Spottes und der Lästerung machen, besonders Sahl ben Mazliah, [69]) so kann die Schrift doch nicht schlechtweg als karaitisch angesehen werden. Wie die Halacha der Schrift es zur Genüge zeigt ist nichts specifisch Karäisches wahr-

zunehmen nur in den Punkten, die oben aufgezählt worden sind, in anderen Punkten folgt die Halacha der rabbinischen Lehre gegen die karäische Praxis. Die Spötter können also nicht die Rabbaniten im Allgemeinen sein. Die Theologie der Sekte ist im Grunde aus Talmud und Midrasch geschöpft, wie ja auch die alten Karäer theologische Vorstellungen der Rabbaniten beibehalten haben.

Der Gaon Josia schreibt von einer Bewegung, die die Halacha modificieren wollte. Leider gibt er uns keine näheren Winke über die Art und Weise, Charakter und Wesen dieser Halachareform. Jedoch es handelt sich nicht um Reformen in dem Sinne, dass der Gesetzgeber Erleichterungen in der religiösen Praxis einführen wollte, sondern gerade umgekehrt. Erschwerung der Sabbath- und der Ehegesetze. Im ersteren Falle hätte der Gaon ein recht leichtes Spiel gehabt und würde in einem viel schärferen Tone sprechen. Er würde gewiss nicht von Hader und Streit, sondern von Abfall und Abtrünnigkeit reden. Es wäre auch ein Leichtes gewesen die Häresie im Keime zu ersticken. Der Mann des Streites trat mit Erschwerungen auf, wie sie die Z. Fr. zeigen, die als ultraorthodox gewiss nur Anhänger fanden. Wir haben doch Beweise dafür, dass in rabbanitischen Kreisen der Einfluss der Karäer sich geltend machte, speciell in Jerusalem und Ramleh. Wir können es uns leicht erklären, dass Worte eines Sahl ben Mazliach auf fromme Gemüter einen gewaltigen Eindruck machen mussten. Demselben Kreise gehören die Z. Fr. an. Die Absicht des Sektenstifters war es die Rabbaniten mit den Karäern auszusöhnen. Wahrscheinlich durch Amalgamierung der Principien die Daniel Alkumissi aufgestellt hat mit den Rabbaniten. Diese Bewegung wurde durch die allgemeine wissenschaftliche und politische Lage gefördert. Der Sektenstifter konnte auf die neu zum vorschein-gekommenen Schriften, wie das Jubiläenbuch, die Testamentliteratur, u. s. w. hinweisen, um seine neuen Gesetze begünden zu können. Tatsächlich hat auch die sociale Spannung zwischen den beiden

Parteien des Judentums um diese Zeit nachgelassen. Wir haben Belege dass Ehen zwischen Rabbaniten und Karaiten stattgefunden haben. Sogar ein Gaon oder Exilarch konnte eine Karäerin ehelichen, und dabei als Führer des aegyptischen Judenheit gelten. Wir finden ferner gemeinsame Wohlfahrtseinrichtungen für beide Parteien. Ferner sehen wir ein Mitglied der gaonäischen Familie in Kerkerhaft in Egypten, der sich in Selbstvorwürfen wegen seiner Hinneigung zum Sektierertum anklagt. [70]) Damit haben wir die vorläufig erreichbaren Beweise für einen socialen Zusammenschluss beider Parteien erbracht. Aber auch die politischen Zustände sind zu beachten. In der äusseren Politik sehen wir die gewaltigen Religionsverfolgungen unter dem Chalifen Al-Chakim, welche die Juden an die Tage Hadrian's und des Heraclius erinnerten. Die chaliphischen Behörden machten keinen Unterschied zwischen Rabbaniten und Karäern, ebensowenig wie die kaiserlichen Pogromhelden zwischen Neologen und Orthodoxen, oder gläubigen und atheistischen Juden einen solchen kannten. Es gab keine Ausnahme. Das alte Stammes-bewustsein, die nahe Blutsverwandtschaft und die gemeinsamen Leiden hatten das Gefühl der Zussammengehörigkeit in den beiden Gruppen der Judenheit mächtig wachgerufen. Bessere Elemente beider Parteien erkannten, dass es sich doch nur um einen Wortstreit zweiten Grades handle, ob das Ehegesetz die Nichtenehe verbiete oder erlaube u. s. w. da beide auf der heil. Schrift beruhen. Gemeinsam ist Beiden, so dachten diese, der Bund am Sinai, das Siegel des Leidens und der Glanz des Martyriums. Warum soll nun der Bruder seinen Nebenbruder von sich stossen, statt ihn an seine Brust zu ziehen? Einen solchen Zusammenschluss befürwortete ferner die Gefahr des Unglaubens, die im Innern infolge der häretischen Bewegung lauerte, und die beide Parteien gleichmässig anging. Ist es da ein Wunder, wenn ein Mann erstand, der zu Folge seiner Abstammung und seines Wissens sich berufen glaubte, die Kluft zwischen den Parteien im Judentume zu überbrücken? Die Geschichte

des Judentums im X u. XI Jhdt könnte uns so Manches lehren, wenn es unsere Aufgabe wäre dieselbe mit der der gegenwärtigen Zeit in Parallele zustellen. Der Versuch scheiterte jedoch an der Opposition der gaonäischen Behœrden. Ob rein sachliche Gründe, oder auch persönliche Motive hier mitgespielt haben, müssen wir dahingestellt sein lassen. Das officielle Judentum hat den Ausgleich nicht angenommen, allerdings konnte es niemand hindern, dass die Aussöhnung im Stillen vorsichgegangen ist. Wenn wir nicht irren hat auch Samuel ibn Nagdella, gest. 1054 noch dieses Gesetzbuch gekannt, [71]) die Partei lässt sich noch in der achtziger Jahren des eilften Jahrhunderts, unter dem Namen כת הצלע die hinkende Partei nachweisen [72]) und Tobia ben Eliezer (1096—1110) in Salonica polemisiert gegen die Ueberreste dieser Partei. Um sich von diesen Kompromis-Rabbaniten zu unterscheiden nennt sich der Gaon Salomo ben Jehuda (1024—1054) den Vertreter der כת הרבנים d. h. der echten Rabbaniten. [73])

Schliesslich haben wir Beweise dafür erbracht, dass während des letzten Abschnittes der gaonäischen Periode die Lehre verbreitet gewesen war und es geglaubt wurde, dass der Messias aus dem Stamme Aarons hervorgehen wird. Merkwürdigerweise hat auch der allgemein als gut unterrichtet geltende Alberuni, um 1000 eine Bemerkung, die teilweise durch unsere Angaben bestätigt wird, andererseits jedoch auch die Richtigkeit unserer Beweise bekräftigt. Alberuni's Worte lassen darüber keinen Zweifel, dass die Juden die Ankunft ihres Erlösers in der allernächsten Zeit erwarten, und zwar im Jahre 1335 nach Alexander. Sie rechnen damit wiemit einer Bestimmtheit. Das Jahr 1335 ist aber keins Anderes als 1024. [74]) Dass fällt genau in die Zeit des Gaon Haj. Der Lehrer des Gesetzes gehört der priesterlichen Familie an, die das Gaonat anstrebte. Derselben Familie gehört wahrscheinlich auch der Messiascandidat an, dessen Name nach dem Obadya Fragmente Salomo gewesen ist.

Auf Grund dieser Ergebnisse dürfen wir uns die Geschichte

der Sekte etwa folgendermassen vorstellen. Die Anhänger des Daniel Alkumissi, der mit den Karäern officiell gebrochen hat, verbünden sich mit den Rabbaniten in Damascus, und schliessen daselbst einen Bund. Sie behalten die rabbanitische Theologie, machen aber auch wichtige Concessionen dem karäischen Standpunkte, um dadurch eine Vereinigung herbeizuführen. Das erste und wichtigste Motiv aller Ketzereien ist damit gefunden. Nämlich, weder die officiellen Karäer, noch die Rabbaniten schlechtweg interpretieren das Gesetz in richtiger Weise. Ferner finden wir in der Geschichte der Ketzereien eine Anlehnung an ältere Häresien, die auch hier nicht fehlt Der Einfluss des Jubiläenbuches, wie anderer ketzerischer Schriften ist deutlich erkennbar. Die Opposition gegen die bestehenden Führer des damaligen Judentums spielte auch hier eine wichtige Rolle, indem die Führung in die Hände der Aaroniden übergehen sollte. Schliesslich half der Secte noch die messianische Erwartung, die breite Volksmassen in Spannung hielt. Wie es scheint hat sich die Bewegung während des eilften Jahrhunderts noch erhalten. Die Zielpunkte waren die Herbeiführung eines Compromisses zwischen den beiden Parteien der Judenheit und die baldige Erfüllung der messianischen Hoffnung! Wenn unsere Vermutung richtig ist dann haben wir in der unbekannten Secte die בת הצלע des eilften Jahrhunderts vor uns.

London, April 9, 1916.

ANMERKUNGEN.

1. In seinem The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old-Testament. Vol. II. p. 785—834.
2. R. E. J. 61, 161—205.
3. Revue Biblique 1912 p. 213—240.
4. Theologische Tydschrift. 46, 1 ff.
5. Athenäum, 1911. p. I. p. 128.
6. Z. f. H. B. 1911. Jan.—Febr.
7. J. Q. R. N. S. III. p. 429—485.

8. M. G. W. J. Jhg. 1912—1914.
9. American Journal of Theological Studies. 1911.
10. Theol. Literatur Zeitung, 37 (1912) c. 261 ff.
11. R. E. J. 1914, 68, p 119.
12. Jewish Review. 1911, Sept.
13. Harward Theological Review 4, (1911) p. 330 ff.
14. Z. D. M. G. 66 p. 491 ff.
15. London Quarterly Review, 1915. April.
16. Athenäum nr. 4335, (1910) c. 657 ff. Expositor 1911 p. 657 ff. Journal of Theological Studies. 1911. April Nr.
17. Die Reformation X. p. 105 ff.
18. J. Q. R. N. S. III. p. 471.
19. S. Pinsker, Likkute Kadmaniot II. p. 47. R. 47, 29, p. 207, Schreiner, M. Studien ueber Jeshua ben Jehuda p. 41, A. 4.
20. Hagoren. VIII. p. 113 ff.
21. J. Davidson, Saadya's Polemic against Hiwi Al-Balkhi, New-York, 1915 p. 38—79.
22. s. Schechter, J. Q. R. XIII. 358 und note 28.

23. Wir geben hier einige Beispiele der Polemik dieses Midrash-werkes gegen Chiwi. 1) Warum had Gott den bösen Trieb im Menschen erschaffen, und warum hat er ihn nicht von diesem befreit? (Davidson p. 48). Damit is Tanḥuma, ed Frk. a. O. p. 6a zu vergleichen:

לא בראו הקב״ה שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו ואם תאמר למה ברא יצר הרע שכתב בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו אתה אומר שומר שהוא רע מי יוכל לעשות טוב? אומר הקב״ק אתה עושה אותי רע.

Der Trieb ist weder gut, noch schlecht, nur durch den Menschen wird er das eine oder das andere. 2) Gott ist nicht allwissend, denn sonst hätte es keinen Sinn, die Frage zu stellen, Kain, wo ist dein Bruder Abel? (Gen. 4. 9). Hier glaubt der Herausgeber die Quelle der Häresie im Mardom-Tarukh (IX Jahrh.) entdeckt zu haben (p. 50). Das ist jedoch nicht richtig, denn viele der Fragen die Chiwi aufgestellt hat, werden von einem Ungläubigen oder Gnostiker bereits im

II Jahrhdt aufgestellt, und von Theophilus in seinem Schreiben an Autolicus beantwortet, s. meine Arbeit Jews and Judaism in the earliest Christian Apologies s. 12 ff. wo die Parallelen aus Pirke des K. Glieser und Pseudo-Jonathan Targum. Tanh. p. 7 B. will dieser Frage vorbeugen: כיון שהרגו אמר אברח מפני אב״ואמי שאין מבקשין אותו אלא ממני שאין אחר בעולם אלא אני והוא מיד נגלה עליו הקבה אל מפני אבותיך אתה יכול לברוח מפני אין אתה יכול. Vor deinen Eltern kannst du dich wohl verbergen, jedoch nicht vor mir. (vgl. auch Pirke R. Elieser c. 21). 3) Ferner, wenn Gott allwissend ist wozu prüfte er Abraham? (p. 74) Hierzu gibt der Herausgeber keine Parallele, wiewolhl diese Frage doch unzähligemal in den Schriften der Synagoge und Kirche aufgeworfen worden ist. Im Tanhuma sagt Abraham gewiss nicht unabsichtlich (p. 30a): Herr der Welt, ein Mensch kann seinen Nebenmenschen prüfen, weil er nicht weiss wie es in seinem Herzen aussieht, du hingegen bist doch allwissend, wozu dieses? Gott sagt um es der Welt zu verkünden, dass du Gott fürchtest. Dieselbe Erklärung gibt Saadya. Diese Beispiele mögen hier genügen. Es sei nur noch auf den Midrash—Tadschê hingewiesen (ed. Epstein, p. XXI), wo die Frage behandelt wird: warum hat Gott dem Adam verboten vom Baume der Erkenntnis zu essen? (Davidson p. 38) und ähnlich wie von Saadya beantwortet. Die Frage im Midras Tadsche (l. c. p. XXI) warum der Baum, Baum der Erkenntnis heisse? — dürfte wohl auch eine der Fragen Chivi's gewesen sein. Wie dem auch sei, es ist nicht zweifelhaft, dass die Midrashim der gaonäischen Periode die Probleme Chiwi's berücksichtigten.

24. S. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, p. 236, Buber's hebr. Ubers. n. 51.

25. Ebenso findet sich beim Synagogalen Dichter Kalir (VII. Jhdt) אום ראני אלעזר s. darüber Rapoport כרם חמד Vl. 37.

26. Das Material über Chiwis Einwendungen gegen diese Lehre ist von Poznanski, הגורן VII. p. 115—8 zusammengestellt. Daniel sagt darüber (Ms. Adler 3110,1) על כן אמרתי

בראשות [הוא] ששת ימי בראשית׳ שבו נברא העולם: והוא שאמר משה איש האלהים׳ לישראל כי זה העולם שמים וארץ לא היה מקדמי קֶדֶם כי ה[עולם] חדש והוא ברוא וחוא בראשית׳ ברא [א]ל[הים] [את] קשמים ·ואת הארץ Ferner S. 2

ואל תחשוב בלבך כי בראשית [היה] עת׳ שהתחיל בה הבריאה כי לא היה קדם לבריאה עת׳ כאשר לא נברא העולם במקום כי לא היה׳ קדם בריאה מקום כי לא היה ברא בעת׳ כי לא היה עת:

Ferner in Mr. Adler 3753. nachdem er die Bedeutung der Worte תהו ובהו festgestellt hatte, fügt er hinzu לפיכך חקדים תהו לבהו שכל דבר שהוא ריק בכל דבר, ועיקר העולם הזה שהיה ריק בהו עיקר חורבן היא ואם אמרת שחשך נברא אחר בריאת עולם שני יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע [Jes. 45. 7] אני אומר לך זה החושך שכתוב בו בריאה מן העיקר [היתה] ש ע ד א ז לא נברא אור אילא היה (p. 1. 2 19ff.). ferner p. 224 מגור שדי שנז ונהורא עמיה שריא [Dan. 2, 22].

27. Zwei Beispiele mögen hier genügen: Psc. p. 62. 13: בים דרכך ושבליד במים רבים: וזה שכתב ושביל במים רבים: התחשב בלבבך כ״״ יי.... מתהלך בקרב הים....[כמו] וילך יי וירד יי הוא נאמר במנהג דיבור בני אדם. Das ist eine rabbinische Regel, die zur Erklärung der Anthropomorphismen angewandt wurde s. Geiger Wissenschaftliche Zeitschrift V. 407, אוצר נחמד I, 125, קבוצת מאמרים p. 308. Ferner ibid 2. 39 יעצבהו בישימון: ומי יוכל להעציב אתו כי הוא לא יתעצב לעולם: ויתעצב על לבו [Gen. 6. 6] יעצבהי נאמר במשל הוא אשר עצבו את נביאיו ואהרן נביאיו כב והמה [מרו ועצבו] את רוח קדשו: רוח קדשו הם הנביאים.

Damit ist Saadya bei Davidson p. 48 zu vergleichen: סיח שבת וינפש השבית והנפיש פתרונו. ויעל וירד העלה והוריד פשרונו, ישבח ויתעצב שימח והעציב ענינו. Ueber Daniel's allegorische Schriftauslegung s. Poznanski in Studies in Jewsh Literature p. 248 [vgl. jetzt auch Journal Asiatique 1916. Mars-Avril. p. 177—23].

28. Die Literatur über den zweiten Spötter ist in kürze die folgende: J. Q. R. XIII. p. 358 ff.—69 (The oldest collection of Bible Difficulties by a Jew, S. Schechter), Bacher ibid. XIII p. 741—5, XV. 83, Poznanski, ibid XIII. 746—9, französische Übersetzung R. E. J. 46 p. 100—22 (Seligsohn), hebr. Bearbeitung von D. Kahana in Hagoren V. p. 5—42, Porges J. Q. R. XIV. 129—33, und ibid XX p. 187 ff.

29. s. Harkavy, in seinem Qirqisani p. 280, 217 und Poznanski in Hastings Encycl. VII. 664.

30. s. Schechter's Introduction p. XXXVII, Charles l. c. 871.

31. s. Oben Anm. 27.

32. Im Hebr. Evangelium heisst „den Geist betrüben" nichts anderes als „jemand betrüben," s. Handbuch der Neutestamentlicher Apokrypha p. 36. Wenn einer seines Bruders Geist betrübt, wird er zu den schlimmsten Verbrechern gezählt, Ntl. Apokryphen p. 21. Midrash Tadshe, ed. Epstein p. XXXII und p. XXXIV spricht von טומאת הרוח und צרעת הרוח, s. auch Ginzberg, M. G. W. J. 1912, p. 33.

33 im Psc. 8. 10. הלא בתורתי [כתב] שפטו בצדק ולא שמעתם ואתם הייתם כעורים s. Z. F. I p. 9.

34 im Psc. 8. 15. ואתם סרתם מן הדרך ולא עשיתם אמת, vgl. Z. F. 1. z. 12 בעדת בוגדים הם סרי דרך 2, z. 6. כל מלאכי חבל על סררי דרך und 8. z. 4. מאשר לא סרו מדרך בוגדים.

35 in Psc. 1. 17 בעברם ברחבת יגישו צוארותיהם וילכו רומה וצדייהם ולבבם וחזיהם במשכיות

Vgl. Z. F. 1. 19. ויבחרו בטוב הצואר. In diesem Sinne wird das Verbum auch in dem von *Harkavy* veröffentlichten Leviticuscommentare gebraucht, der jetzt allgemein dem Daniel Alkumissi zugeschrieben wird, עלכן ימצאו חלקם במקום אשר בחרו לנפשם s. Hahoker I p. 173 z. 3. — In beiden Fragmenten werden die Frevler als solche gezeichnet, die die Gerechte und Frommen unterdrücken. Z. F. 1. 20. ויגודו על נפש צדיק ובכל תעבה הולכי תמים נפשם, vgl. Ps. 1. 20..... (!) ימיקו את צדיקים כמקדים כדונג מפני האש Ps. 68. 3 ש ברב דברי עשק אשר יאמרו עליהם, vgl. auch Midraš Tadshê, ev. Epstein p. XXXIX. עניה שהיו מענין את הצדיקים.

36. Z. F. p. 1 z. 12. cf. ser. 9. 1. wo von עצרת בוגדים die Rede ist. Psc. 1. 32 וכסילים אשר בישראל בראותם את הצרה הזאת ואמר איכה [ידעאל?] ואמרו איה אלהים ואך יודע אל בצרותינו, היש דעה בעליון? כילא יביט ולא ישפט ולא ינקום ברשעים, כי רשעים גברו חיל וצדיקים מתמוטטים לפניהם.

Ferner 1. 36 f. רבים מישראל יאמרו אם כן הוא כי רשעים מתגררים וצדיקים מתמוטטים, אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי Ps. 73. 13 לשמר

מצוותיי ומצות טמאה וטהרה, und schliesslich, כי כל האמר כן הלא בגד [באלהיו] ובעמו ישראל. Auf wen vasst die Bezeichnung: die Gemeinde der Treulosen besser, als auf diese Frevler? Psc. 4. z. 13 heisst es ferner: הוללים הם המדברים דברי הבל ודברי [סכלות] מהמת ברבב אנשים. להפך אותם מן יחוד יי או מן שמי [רת] מ[צוותיו] הם נקראו רשעים.

Vgl. Midrash Tadshe l. c. p. XXXIX.

37. M. G. W. J. LVIII. p. 166 ff., s. Harkavy in Likkute Kadmanyot p. 188—9.

38. vgl. Yephet ben Ali bei Pinsker Likkute Kadmanyot p. וכל תואנה למתאוננים לאתשאר 21 ferner Geiger's קבוצת מאמרים p. 355.

39. Aaron I ben Joseph im מבחר ישרים p. 3a scheint Daniel gekannt und benützt zu haben, wenn er sagt: ומפני ז״ה נחלקו המפרשים זה אומר בכה וזה אומר בכה עד יבוא מורה צדה ויורה לנו את האמת.

Ferner gebraucht er die Bezeichnung im ס׳ המבחר Guzlow, 1834 p. 7 B. לה אים עיני שכלם שלח להם מורה צדק וידריכם בדרך ישרה ויקם עוית ביעקב׳

und ebendaselbst p. 16 B. ורצה מורה צדק לחתלות העניין על השי״ת.

Ferner ist bei Ginzberg (M. G. W. J. 58. p. 166 ff.) nachzutragen: מימי קדם מחרפים אותנו שנבדלנו מהם עד יבוא ויורה [מורה] צדק אמן׳ im Epigraph des angeblich aus dem Jahre 957 stammenden codex (s. Pinner, Prospectus p. 64. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krimm. 75, Sahl ben Mazliach gebraucht die Bezeichnung öfter, z. B. bei Pinsker, Lik. Kadm. p. 34 ואם נחלוק לשם שד״ בבוא מורה הצדק כל אחד יקים עדות לדברו בכל p. 36. ישיב אלה לאלהי מאודו עד יבוא ויורה צדק׳

Zur späteren Literatur ist noch O. a. auf. R. Jerucham in seinem תולדות אדם וחוה p. 3 B und auf Isaac Pulgar (1336) zu verweisen (s. R. E. J. 18.63).

40. Dancom. p. 3 26 H.

41. Z. F. p. 1. 1.

42. Z. F. p. 1. 15f.

43. M. G. W. J. 1911 p. 687.

44. l. c p. 809.

45. (Z. F. 20. 11 und 33, sowie 20, 33.

46. J. Q. R. N. S. III. p. 449.
47. M. G. W. J. 1913 p. 403.
48. M. G. W. J. 1913 p. 418.
49. M. G. W. J. 1913 p. 420.
50. Pinsker, Likute Kadm p. 33, Grätz, Geschichte v. p. 478.
51. Pinsker l. c. 28.
52. Z. F. 3.14 und 6.18 und Pinsker l. c. p. 30.
53. Wir geben hier in Kürze die karäische und rabbanitische Lehrmeinung wieder. Anan hat dieses verbot aus Ex. 34. 21 herabgeleitet, s. Abraham ibn Ezras Kommentar zu Ex. 34, 21, Poznanski, in Studies in Jewish Literature. issued in honor of Prof. Kaufmann Kohler. Berlin 1913 p. 241. Yephet ben Ali, Pinsker l. c. p. 22, Salmon ben Jerucham (Pinsker l. c. 62. Weiss, Dor Dor Wedorshaw IV. 62), Sahl ben Mazliach (Pinsker p. 32), Jehuda Hadassi, p. 45 B. אשכל הכופר גן עדן 147. 1. אדרת אליהו 36 a, alle Stimmen in diesem Verbote übein. Dasselbe gehört also zum eisernen Bestand der karäischen Halacha. Ueber das Verbot im Jubiläebuch s. Beer, das Buch der Jubiläenbuch p. 54, über die Haltung der Samaritaner s. Geiger Nachgelassene Schriften III 289. Der Verfasser der fragmente scheint ein Kompromiss vor Augen gehabt zu haben. *Nur in Jerusalem sollte das Verbot Geltung haben.* (Z. F. 12. 1.) So dachte der Gesetzgeber die karaitische und rabbinitische Halacha zu vereinigen.
54. Justin, Dialog c. 34 131. Athenagoras, Theophilus III. 15. 6. Minucius Felix 31. 5. Im Jahre 393 wurde den Juden verboten zu einer und derzelben Zeit mehrere Frauen zu haben. In einem Ehevertrag aus dem 2ten Vorch. Jahrhundert heisst es: Nicht soll es dem Menekrates erlaubt sein, noch eine andere Frau in (sein Haus) einzufuhren oder ein Kebsweib in . . . . oder Kinnder zu zeugen mit einer anderen Frau, Archiv für Papyrus forschung I. 486. U. Wilcken bemerkt: eine derartige Defienierung der Monogamie wie sie hir gegeben wird findet sich in keiner der verwandten Unkunden. In den Antworten auf einige notwendige fragen lesen wir: „Wenn

nach dem mosaischen Gesetz der Bruder die Witwe des kinderlos verstorbenen Bruders annimmt und mit ihr Kinder zeugt, die die seinigensind nach der Natur, die des Bruders aber nach dem Gesetz wie wenn er selbst beweibt ist, soll er die Witwe des verstorbenen Bruders noch als Ehefrau hinzunehmen? Wie ist das nicht absurd?" Hier wird die Monagnie schon vorausgesetzt. (s. A. Harnack, Diodor von Tarsus (in T. u. U. XXI) p. 76.) Ueber die christliche Polemik gegen die islamische Polygamie ist Becker in Z. A. XXVI p. 183 zu vergleichen. Die Behauptung, dass die Rabbinen gegen die Polygomie waren (M. G. W. J 41, 76 ist nicht erwiesen, denn Ex. R. c. 18 sagt. R. Hannina b. Hama: אבל איש אחר יכול ליטול י נשים או קי׳

auch R. Isaac Nappacha b. Bk. 60 B. erzählt ein Gleichnis in dem ein Mann zwei frauen hat. vgl auch b. Jebamot 66a,

55. Vgl. F. Rosenthal, die Tekanot des R. Gerson in der Jubelschrift zum 70ten Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer p. 43 f.

56. Midras Lekah Tob. Leviticus p. 24 a. Deuteronomium p. 77. A. vgl. auch Sahl ben Mazliach Lik. Kad. p. 31.

57. Dafür liegt ein Beweis vor im karäischen Ehekontract aus dem Jahre 1339 Sel. = 1028, in welchem Hezekia ben Benjamin seine Ehegattin סרוה bath Zedaka verpflichtet kar. Bräuche zu beobachten (s. Lunz, Jerusalem, VI, p. 238). Auch David ben Daniel, das geistliche Oberhaupt der Juden in Aegypten, zw. 1080—90, heiratet die Tochter eines Karäers (s. Schechter, J. O R. XIII. 220, aus dem Jahre 1082).

58. Vgl. das von Schechter veröffentlichte Schreiben in der Berliner Festschrift H. A. p. 110.

59. Der Brief ist T—S. 13 7. 14[10] erhalten. Wir können hier nür einige Auszüge dieses Briefes geben: nämlich die ודחו (Adressaten) מחלקות איש מריבה. בצע מעשקות ולבו וכליותיו ריקות, מיראת השם רחוקות; המתחזק בזרוע והיא גרווע ובתועבותיו פרוע:

Ferner:

הממתאזר בניירות להלע ט מררות. ולא־זר אזהרות וקללות וארירות

Ferner:

והוסיף על תועבותיו, שטיית [ארחותיו] למשנא דתותיו והולך במדותיו ופיו הודה בניו שפתיו, כי הוא יודיע דתתיו:

und schliesslich:

דרע בכל מקום יקיפו חרון צור ווען בסופו ויתנחם בסופו כאישר בא לשנות דתות בברית כרותות ובדפתרים חרוטות וחרותות.

60. T. S. 12,256.

61. Ps com. 6, 2. 28 f.

62. s. Pinsker, Lik. Kadmanyjot p. 34. ודעו כי המצטדק ואומר בדרך אבתי הלכתי" לא יועיל לו מאומה.

63. Diese Behauptung kann man nicht ohne weiteres als unhistorisch verwerfen. Tatsächlich finden wir bei diesem Gaon soviele Hinweise auf palästinensische Bräuche und Sitten, dass die Annahme nahe liegt, Haj müsse Palestina und die dortigen Verhältnisse genau gekannt haben. Nur einige Beispiele, אבודרהם p. 2 B, ארחות היים p. 26 c; שערי תשובה 55. Nachmanides תורת האדם p. 23 c. הלי פסו קות p. 40, Azulai שיורי ברכה Orach Chajjum p. 83 c. Diese Beispiele lassen sich noch vielfach verwehren.

64. Buch der Frommen (סי חסידים) ed. Berlin p. 169.

65. בעלי המקרא ist die übliche Bezeichnung für die Karäer. Wir finden aber auch Rabbaniten, die sich selbst so nennen, oder so bezeichnet werden. So un Talmud und Midras, vgl. Weiss, Dor Dor Wedorschow p. 48, hienzu zufügen ist p. 48 c. Midr. Koh. r. 6, 2, b. Hagiga. 14 a, Lev. Rabba 36, 2, Num. Rabba 8, 10. Im Commentar zur Chronik (X Jahrhdt) ed. Kirchheim zu I Chronik 11, 13, 27, 25. ובעלי מקרא אמרו כפשוטו, s. Landau, Ansichten der Geonim p. 68. Nathan ben Jechiel im Aruch citiert die בעלי המקרא s. Rapoport Biographie A 40. ferner Barzilai, Commentar zum Buche der Schöpfung p. 5, und p. XII, Reifmann's Anmerkungen p. 13. Bacher R. E. J., 17, p. 175; s. auch Menachem ben Saruk in Berliner פליטת סופרים p. 9. H. B. 20, 41, Ben Ascher s. Beer's Dikduke Hataamim s. 38 v. M. G. W. J. 1887 p. 492; vgl. auch Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krimm p. 245 aus dem Jahre 974 (wirklicher Karäer) auch p. 53, Pinsker,

Lik. Kadmanyot p. 51, ferner p. 18, 19. Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek s. 104. M. G. W. J. 1885, p. 102.

66. So ist es erwiesen, dass das Jubiläenbuch dem Gaon Saadya bekannt gewesen ist. Aus der Genizah hat man auch überreste der Testamentliteratur veröffentlicht.

67. Auch bei den Ebjoniten wird das Andenken Davids nicht sehr hoch geschätzt. Die Clementinen haben eine besondere Abneigung gegen ihn (hom III, 21, hom III, 25) s. Schliemann, die Clementinen, Hamburg, 1844, p. 201, auch p. 201, auch p. 194, vgl. auch Harnack, Diodor von Tarsus, p. 113 u. p. 129.

68. s. die Literatur zu N. 28.

69. s. Pinsker l. c. p. 32.

70. s. J. Q. R. N. S. IV. 621—634.

71. vgl. Barzilai's סיהעתים ed. Berlin p. 40.

72. Das wort צולעה wird vom Gaon Josia (1015) in dem oben erwähnten Brief gebraucht: ישלח חרשים ארבעה ורועים שבעה ונסיכים שמונה צולעה בם לשעשעשק (Micha 5, 4, 6. Zach. 2, 3. Sukka p. 52 B, Midr. Cantr. 8, 11. Schönblum שלשה ספרים נפתחים VII 19, VIII 1, IV 31). In den Differenzen zwischen Karäern und Rabbaniten (ed. Pinsker p. 104) wird Anan zum Haupte der עדה הצולעה gemacht. In einem Budapester Geniza fragment heisst es von einem Pseudo-Messias: באותות ובמופתים־ יקבץ צוליעה (s. Goldziher, R. E. J. 52 p. 44. A). In einem Fragment der Cambridger Univ. Bibliothek wird das Wort zweimal gebraucht: יאוספו עמים אל הצולעה (J. Q. R. XIII p. 346) und אל הצולעה היושבת מתפרקת לעגמתי (J. Q. K. XIII p. 346 f). In der Ebjathar Rolle: ויתחזק ככת הצלע (Schechters' Saadyana p. 88 2. 9). Fragment Adler N⁰. 3517. 6. ואקבץ נדחי נדחה וצולעה יחשא. In der Seliha אנחנו החמר (s. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 227, nr 63) heisst es: שבור רשעה חבוש צולעה. Yephet ben Ali sagt: להתעות ולהשגות נדחה צולעה (Pinsker l.c. p. 22). In einem Briefe des Elijahu ben Salomokohen Gaon, 1020—30, ו״שים אתהצולעה לשארית וימלך in Ms Adler 2804. Jehuda Hadassi im אשכול הכר p. 10 a.

תזח גם חזותי עדה צולעה. Wie ersichtlich wird die צולעה überall in lobenden Sinne erwähnt, nur an zwei Stellen als verwerfliche Partei.

73 s. in Ms. Oxford 2876, 13; T. S. 137, 26, 1 Ms. Adler nr 2739 u. a.

74. Alberuni, The Chronology of ancient nations übers. von Sachau, p. 11. So the Jews expect the coming of the Messiah, who was promissed to them at the end of 1335 years after Alexander, expecting it like something, which they know for certain.

Aan den Lezer.

Het Theologisch Tijdschrift kiest van heden af met nieuwe bemanning zee. Op voorstel van en in overleg met Prof. Dr. B. D. Eerdmans, die sinds 1909 het tijdschrift redigeerde, is het aantal redactie-leden uitgebreid. Wij meenen met een enkel woord rekenschap te moeten geven van de opvatting van onzen arbeid.

De koers van het Theologisch Tijdschrift zal dezelfde zijn als voorheen, d. w. z. het hoopt zijn dubbele taak getrouw te blijven. Wij wenschen eenerzijds onze bladen beschikbaar te stellen voor ieder. die iets goeds heeft te bieden als vrucht van zelfstandigen arbeid op het terrein der wetenschappelijke theologie, om het even of zijne studie centrale theologische vraagstukken raakt, of zich van den omtrek, in détailonderzoekingen beweegt. Ook deze laatste vinden, gelijk tot heden, in dit tijdschrift een plaats.

Aan den anderen kant hopen wij niet minder hem te bevredigen, die gaarne op de hoogte blijft van den algemeenen gang der theologische wetenschap, maar die door ambt en omstandigheden niet in staat is, zijn' tijd aan zelfstandige studie te geven. Wij denken hierbij aan literatuur-overzichten, meer nog aan artikelen, die de aandacht vestigen op de vele belangrijke, nieuwe stroomingen in het hedendaagsch theologisch onderzoek, historisch, philosophisch en practisch; in het bijzonder ook de groote geestelijke en religieuse bewegingen van onzen tijd hopen wij niet onbesproken te laten.

Het zal de redactie verheugen, wanneer zij voor haren arbeid steun mag vinden van zeer verschillende zijden. Het Theologisch Tijdschrift was in de laatste periode van zijne

geschiedenis niet aan een der „richtingen" van ons kerkelijk leven gebonden, het blijft in dit opzicht welbewust aan zijn jongste verleden getrouw.

De Redactie:

B. D. Eerdmans,
G. J. Heering,
L. Knappert,
G. v. d. Leeuw,
J. Lindeboom,
K. H. Roessingh,
A. J. Wensinck,
H. Windisch.

Leiden / Groningen, 1 Juli 1918.

EENIGE OPMERKINGEN OVER DE ONDERLINGE VERHOUDING DER BEGRIPPEN GOD, MACHT EN ZIEL

door Dr. G. VAN DER LEEUW ('s Heerenberg).

„Die Religionsgeschichte hat, im Unter-„schied zu einer Geschichte der Religi-„onen, vor allem die Einheit des psy-„chologischen Phänomens im Auge, das „sich im Laufe der Jahrhunderte bei „den verschiedenen Stämmen und Völ-„kern in so verschiedener Weise gezeigt „hat."

Tiele's *Kompendium der Religionsgeschichte.* 4e Aufl. v. N. Söderblom. Berlin, 1912. S. 7 f.

I

In zijn onlangs in duitsche vertaling verschenen boek over het ontstaan van het geloof in God onderscheidt Söderblom tusschen drie verschillende voorstellingstypen.

In de eerste plaats noemt hij den *Urheber*, het geheimzinnige wezen, dat, in verschillende religies zeer hoog gesteld, — echter zonder cultus —, gewoonlijk met het ontstaan der wereld verbonden, — zonder evenwel zich verder veel met die wereld te bemoeien —, door de moderne geleerden nu eens tot een deus otiosus, dan weer tot het laatste overblijfsel van een oorspronkelijk monotheïsme werd gemaakt, terwijl het ook aan pogingen niet ontbrak om zijn onloochenbaar bestaan eenvoudig uit joodsche, mohammedaansche of christelijke invloeden te verklaren. Söderblom verwerpt al

deze verklaringen en kent den Urheber een zelfstandig bestaan toe, voornamelijk in verband met de voorstellingen betreffende den oorsprong der wereld.

De tweede voorstelling, die hij beschrijft, is die der onpersoonlijke Macht, met een polynesischen term gewoonlijk mana genoemd. Hier schemert, volgens hem „die Einsicht, dass das „Göttliche die ganze Welt durchdringt und seinem Wesen nach „übernatürlich ist."

In het geloof aan zielen en geesten, het animisme, in de derde plaats, komt de voorstelling op van een „geistiges „Dasein", die weer voert tot de voorstelling van een wil, voorts, door prophetischen en anderen invloed, tot die van persoonlijke, zedelijke wezens [1]).

Wij behoeven op de bizonderheden dezer onderscheiding niet nader in te gaan, zoo min als op de gevolgtrekkingen, die Söderblom met hare hulp, — trouwens met de grootste voorzichtigheid —, maakt [2]). Maar op zichzelve biedt zij ons een geschikt uitgangspunt voor enkele opmerkingen over de onderlinge verhouding der drie genoemde voorstellingen. Want, dat zij niet los van elkander zijn, Söderblom is de eerste om het te erkennen. Slechts voor ons classificeerend denken zijn zij geheel gescheiden; in de werkelijkheid brengt de menschelijke geest ze niet alleen telkens met elkaar in verband, maar onderscheidt ze vaak nauwelijks. Macht en ziel, Macht en Urheber, of liever nog, in het algemeen God, wij doen goed ze uit elkander te houden; wanneer wij slechts niet denken, dat de primitieve mensch dit ook altijd, ja zelfs maar meestal

---

[1]) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Unters. über die Anfänge der Religion* Deutsche Bearb. von R. Stübe. Leipzig, 1916. S. 318 f.

[2]) De „verstandesmässige Moralismus" van de Mongolen vond zijne uitdrukking in de Urheber-voorstelling, het „Unendlichkeitsgefühl" der Ariërs in die van de Macht, het religieus gevoel der Semiten in het geloof aan eene „Willensgottheit" „Aber ich werde nicht der Versuchung unterliegen „auf eine Rassenpsychologie hinauszukommen" heet het dan zeer terecht. *Gottesglaube* S. 320.

gedaan heeft. Waar het religieuze voorstellingen betreft, is het recht van classificatie al zeer betrekkelijk [1]).

Zoo moeten wij reeds dadelijk opmerken, dat wij, wanneer nu de Macht-voorstelling als eerste onderwerp van bespreking aan de orde komt, het voorloopig volstrekt niet hebben over eene, min of meer pantheïstisch gedachte, universeele kracht, die de gansche wereld doordringt en die goddelijk is. De voorstelling van mana moge neiging hebben zich in die richting te ontwikkelen, gewoonlijk is mana slechts ééne kracht onder vele. De Irokeezen, die de Macht orenda noemen, zijn van eene monistische opvatting zoo verre, dat integendeel het natuurproces als een strijd van het eene orenda tegen het andere wordt aangezien [2]). Regel is, dat vele onpersoonlijke Machten van gelijkwaardig karakter, soms van gelijken naam in de wereld werkzaam worden geacht.

Ten einde nu de betrekking tusschen de Macht en de beide andere voorstellingstypen, of ruimer: tusschen onpersoonlijke krachten en geesten, zielen, goden, beter te begrijpen, vestigen wij eerst de aandacht op den aard van de werkzaamheid dier kracht. Zij maakt, kort gezegd, *het bizondere en opvallende*, hetzij persoon of voorwerp, *tot dat wat het is.* Dus: het groote maakt zij groot, den machtige machtig, den levende levend.

In de eerste plaats geldt dit van de goden. Wie het meeste orenda bezit, wordt vereerd als god. „And the story of the „operations of orenda becomes the history of the Gods" [3]). De god is god door zijn bezit aan kracht [4]). „Goddelijk" en

---

1) „What strikes a European when studying it (Fetischisme in West- „Afrika) is the lack of gaps between things.... It is all an affair of „grade — not of essential difference in essence." Mary H. Kingsley, *West-African Studies*, London, 1899, p. 129.

2) J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion* Amer. Anthropologist. N. S. 4, 1902, p. 40.

3) Hewitt, *Orenda*, p. 41.

4) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 106.

„met Macht (in dit geval ba) voorzien" staan in de oud-aegyptische Pyramidetexten parallel [1]).

De Macht is dan ook vóór alles den eigenlijken goden eigen [2]). Maar ook sommigen menschen. De opvallenden, machtigen onder de menschen danken dit aan hunne Macht. Zoo werd oudtijds in Aegypte slechts den goden en *koningen* een ka toegekend, en de doode, die, naar aegyptische opvatting, dichter bij het eigenlijke leven is, „gaat tot zijn ka" [3]). De ka is eene goddelijke Macht, die den levende, maar eerst recht den doode macht geeft; hij is het levensbeginsel, dat het aardsche bestaan overleeft (Pyr. 1055: „wanneer ik sterf, „is mijn ka machtig"), maar die evengoed ook in dat bestaan werkzaam is [4]). Söderblom verhaalt van de iranische begrippen „Macht" (Raya) en „Heerlijkheid" (Hvarenah), die maken, dat dooden en goden kunnen wat zij kunnen. Men vereert hen om hun hvarenah, dat de drijfkracht, het machtsbeginsel is van alles wat geschiedt. Evenals van den ka [5]) kan men er meer of minder van hebben [6]).

Ook voorwerpen worden door de onpersoonlijke Macht, die er van uitgaat, tot hetgeen zij zijn. Söderblom wijst op de Australische churinga's [7]), de tooverwerktuigen bij de mys-

---

1) K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Leipzig, 1908—10 (in het vervolg geciteerd als Pyr.) § 603.

2) M. P. Nilsson, *Primitive Religion.* (Religionsgesch. Volksb. III, 13—14). Tübingen, 1911. S. 7. Vgl. Pyr. 752: Gij zijt ꜣaḫ, sḫm als god. Het proces is hier omgekeerd. Krachtens zijne goddelijkheid bezit de overledene, van wien sprake is, de beide genoemde krachten. Zoo zijn wij het er allen over eens, dat eerst het bezit van medische kennis iemand tot arts maakt, terwijl wij toch zeggen: dat weet hij als dokter.

3) Vgl. mijn proefschrift: *Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten.* Leiden, 1916. blz. 7 vv., in het bizonder blz. 12 v. en n. 4.

4) ibid. Wie veel mana bezit, heeft hiernamaals een beter lot, vgl. Tiele—Söderblom, *Kompendium,* S. 40.

5) Pyr. 560 is sprake van een *grooten* ka. Rē, de zonnegod, heeft vele ka's, vgl. beneden. Ook wat de neiging betreft om heel of half gepersonifieerd op te treden, komt ka met hvarenah overeen.

6) *Gottesglaube,* S. 279 ff.

7) *Gottesglaube,* S. 41 ff.

teriën in gebruik. In Aegypte is s a een tooversnoer en eene onpersoonlijke macht tevens. De Ewe-neger leidt, weder omgekeerd, uit de opvallende eigenschappen van een voorwerp zijne goddelijke kracht af en noemt het dan t r õ [1]).

Wij willen natuurlijk geenszins beweren, dat de aegyptische k a, het iranische h v a r e n a h, de kracht van de c h u r i n g a of t r õ, in den geest hunner adepten er precies eender uitgezien hebben. Integendeel. De verschilpunten zijn wel even talrijk als de punten van overeenkomst. Maar zij hebben één gemeenschappelijk characteristicum: zij zijn onpersoonlijke, goddelijke Machten, die al het opvallende, groote, machtige maken tot wat het is. Niet ieder heeft m a n a, niet ieder een k a, niet elk voorwerp wordt tot c h u r i n g a. Maar zoo verschillende grootheden als de tooverpriester, het stamhoofd, de pharao, het tooverwerktuig, de fetisch, danken hunne grootheid aan de onpersoonlijke macht. „Goddelijk" is deze macht eerst a posteriori. Immers, zij is er — logisch — eerder dan de god, die eerst door haar tot god wordt. Alles, wat „über das gewöhnliche Mass hinausgeht" [2]), heeft Macht. Dus ook het goddelijke. Eigenlijk is het goddelijke niets anders dan het buitengewone, opvallende. B r a h m a n beteekent soms eenvoudig „groot" [3]). De Schilluk in Soedan brengen al wat merkwaardig of groot is, in verband met den „grooten „geest". De komeet van Halley werd dadelijk „ster van den „grooten geest" genoemd [4]). Rachel zegt, wanneer Bilha Naphtali gebaard heeft: „Ik heb worstelingen van E l o h i m ge„worsteld" en bedoelt daarmede wel niet anders dan geweldige worstelingen [5]). De diepe slaap, die over Saul en zijne mannen is gevallen, heet een תרדמת יהוה [6]). Ook wij gebruiken immers

---

[1]) J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo.* Leipzig, 1911. S. 8.
[2]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 54.
[3]) Niet geheel zeker. Söderblom, *Gottesglaube*, S. 273.
[4]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 88 f.
[5]) *Gen.* 30 : 8.
[6]) *1 Sam.* 26 : 12.

nog het woord „goddelijk" voor dingen, die met goden niets te maken hebben, doch opvallen door hunne afmeting, hoedanigheid enz. Zoo ook in het aegyptisch: de afgestorvene „richt als een god, men acht op zijne woorden als (op die „van) een vorst" [1]).

Het machtsbegrip blijkt dus reeds aanstonds voor de ontwikkeling van het godsbegrip geenszins onverschillig. En dit maakt ons voorzichtig ten opzichte van de zoo vaak besproken vraag naar de verhouding van religie en magie. Wij kunnen die vraag hier niet behandelen. Slechts zij opgemerkt, dat, wanneer de onpersoonlijke Macht geheel tot het gebied der magie behoort, en die magie van de religie streng te scheiden is, men vele „goden", die men tot nu toe tot de religieuze grootheden rekende, voor niet meer dan sjamanen zal mogen houden. En omgekeerd: dat, wanneer de Macht eene magisch-religieuze grootheid is, men er op bedacht zal moeten zijn god en sjamaan niet zoo streng te scheiden, als dit pleegt te geschieden. Er *is* een onloochenbaar onderscheid tusschen magische en religieuze handelingen en grootheden. De aegyptische ḥ k a en s a zijn krachten van eene andere soort als k a, b a enz., hoewel zij vaak volstrekt niet onderscheiden worden [2]). Vierkandt zoekt het onderscheid hierin, dat magische en gewone, dagelijks aangewende processen, — bv. het afschieten van een tooverpijl en het richten van een pijl op den vijand, — oorspronkelijk in het brein van den primitieven mensch niet werden onderscheiden; „auch auf der Höhe seiner „Entwicklung unterscheidet sich das magische Handeln von „dem profanen nur durch die in Betracht kommenden Stoffe „und zum Teil auch durch die dabei erforderlichen Personen; „in seinem innersten Kern aber ist es für den primitiven „Menschen mit diesem wesensgleich" [3]). Er is hiervan onge-

---

[1]) Pyr. 347*b*.

[2]) *Godsvoorstellingen*, blz. 26 vv.

[3]) A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei.* Globus, 92, 1907, S. 44. V.'s conclusie, dat de religie twee afzonderlijke wortels bezit,

twijfeld iets waar. Maar wij willen ons er toe bepalen te constateeren, dat het onderscheid tusschen religie en magie dan toch niet bijzonder diep kan gaan. Want dezelfde opmerking geldt m u t a t i s m u t a n d i s voor de eigenlijke religie. Immers voor den primitieven mensch is deze evenmin eene van het gewone handelen streng afgescheiden stemming of handeling. Het gaat voor hem om verwerving of behoud van leven, in zijne magische practijken, in zijne godsaanbidding, in zijn dagelijksch werk. De takken van dagelijksch bedrijf, die met de levensonderhouding en -vernieuwing in het nauwste verband staan, als jacht, oorlog, veeteelt, landbouw, zijn nagenoeg altijd tevens magische of religieuze handelingen. Söderblom heeft over dit karakter van de primitieve (en van alle echte) religie schoone woorden gezegd [1]).

Het gaat om verwerving of behoud van leven. En dit „leven" is noch uitsluitend het stoffelijk bestaan, waaraan wij denken, wanneer wij spreken van den strijd om het bestaan, noch uitsluitend het Leven, dat wij gewoon zijn met eene hoofdletter te schrijven, als samenvatting van geestelijke goederen. De primitieve mensch scheidt nièt of nauwelijks tusschen stof en geest in onzen zin. Zijn denken is niet dualistisch. Hij zoekt het leven evenzeer in voor ons gevoel zeer mate-

---

nl. tooverij en.... n.b.! het geloof in geesten, mag wel zeer voorbarig worden genoemd (S. 64).

[1]) *Gottesglaube*, S. 204 f.: „Was wir leicht vergessen ist dies, dass das „sakrale Handeln für den Primitiven keineswegs eine Erholung zwischen „zwei Arbeitswochen ist, eine poetische Episode in der Prosa des Lebens, „sondern vollster Ernst, harter, unbarmherziger Ernst, wirksamer, helfender Ernst. Das Rituelle bildet in seinem Leben nicht einen Reichtum, „den der eine plump verschmäht, der andere benutzt, um das Dasein „damit zu vergolden.... Die Religion ist nicht dann und wann ein „Feiertag, sondern der eigentliche Inhalt und die erhaltende Macht des „Lebens". — Uit het feit, dat het aegyptische woord voor magie, ḥ k a, gebezigd wordt als goden-attribuut en zelfs als benaming van een god, zonder meer de onjuistheid af te leiden van de theorie, die scherp scheidt tusschen religie en magie, zooals Gardiner doet, schijnt mij niet te verdedigen (A. H. Gardiner, *Some Personifications*, Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 37, 1915, p. 262). Immers eene dergelijke vermenging van

rieele als in zeer ontastbare dingen [1]). En het levensbeginsel, de onpersoonlijke Macht, wordt zoowel geestelijk als stoffelijk, juister: geestelijk-stoffelijk gedacht. Het gaat evenals nog bij de hylozoisten: geest is eene fijne materie. Maar daarom is het primitieve denken nog niet materialistisch. De Macht, die in de voorwerpen, planten, dieren en menschen huist, is dezelfde. Zij is de „zielestof'', die kracht geeft. Zoodra deze nu in een mensch huist, spreken wij van „ziel'' en zijn geneigd aan iets zuiver-geestelijks te denken. Wij vergeten dan, dat in het plantaardig voedsel bv. dezelfde kracht werkzaam is als in de ziel. De ziel van de rijst en die van den mensch worden in Indië met hetzelfde woord genoemd. Ook tusschen mensch en dier is geen specifiek onderscheid [2]). Het aegyptische woord k a houdt verband met k a w, spijzen, voedsel [3]). Het ligt geheel in de lijn van het primitieve denken om het levensbeginsel van den mensch, de onpersoonlijke kracht, die in hem werkt, met het krachtgevend voedsel in verband te brengen. Het woord ḥ w beteekent zoowel „spijze'' als „bevel'', iets naar ons besef zeer concreets naast iets volkomen abstracts [4]). Het is levenskracht, die, wanneer zij van den mensch uitgaat, bevel wordt.

---

goden en magische kracht zou later eerst ontstaan kunnen zijn. Intusschen blijkt uit de gansche verhouding van goden en (magische of niet-magische) krachten in Aegypte, dat Gardiner, wat het wezen der zaak betreft, gelijk heeft.

[1]) Vgl. bv. Söderblom, *Gottesglaube* S. 82, *Godsvoorstellingen*, blz. 43. G. Wobbermin, *Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig, 1913, S. 394 bestrijdt de opvatting van Leuba, welke overeenkomt met de onze. Wanneer het in de religie alleen ging om leven, zou er tusschen religie en magie geen principieel verschil bestaan, zegt hij. Dit is er ook niet, althans niet in W.'s zin. Het verschil is hierin te vinden, dat het in de magie gaat om leven zonder meer, in de religie om bovennatuurlijk leven.

[2]) A. C. Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*. 's-Gravenhage, 1906, blz. 120 vv Vgl. blz. 1 vv. en 17 vv.

[3]) *Godsvoorstellingen*, blz. 16 vv.

[4]) Gardiner, *Some Personifications*, Proc. 38, 1916, 43—54, 83—95. De vertaling creative utterance is zeker juist. G.'s verklaring schijnt

Verwant aan den ka in dit opzicht is de romeinsche genius. Ook hij is het levensbeginsel, dat helpt en beschermt, vooral ook de familie in stand houdt; hij wordt in verband gebracht met de teelkracht. In zooverre dus, naar onze opvatting, zuiver materieel. Maar dan gaat zijne beteekenis ook veel verder. Lectus genialis is het huwelijksbed; genialis beteekent teelkrachtig, maar later ook: „alles Reiche, „Ueppige, Freigebige". Genius zelf is, behalve de belichaming der teelkracht, „die gesamte Kraft, Energie, Genuss-„fähigkeit, mit einem Worte die ganze Persönlichkeit des „Mannes," ja zelfs „der bessere und göttliche Teil im Menschen" [1]). De beteekenis wisselt dus van het meest stoffelijke [2]) tot het meest geestelijke, maar blijft steeds verbonden met het begrip kracht, levensbeginsel. Ook het indische Brahman is onpersoonlijke Macht en voedsel, offer tevens [3]).

Hebben wij nu gezien welke de aard en de werkzaamheid

---

mij evenwel gewrongen. kaw zou beteekenen „food resulting from ka", d.i. „from good qualities" Zoo ḥw (plur.): „food resulting from creative „utterance". ka en ḥw worden veeleer beide als aanduidingen gebruikt van „stof" in primitieven zin. Dat kan dan zijn zielestof (ka), spijs-stof (ḥw, kaw), woordstof (ḥw). — Mana is dus nimmer van ons dualistisch oogpunt uit te begrijpen. Het is „le surnaturel „in a way"; c'est qu'il „est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le „monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent." H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une Théorie générale de la Magie* (Ann. Soc. 7), p. 112.

[1]) G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer.* München, 1902. S. 154 ff.; W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People.* London, 1911. p. 74 sq. De genius vertoont eene zeer ver gaande verwantschap met den ka. Beide zijn stoffelijk-geestelijk gedacht, beide zijn soms ziel en beschermgeest tevens, beide worden als inbegrip der persoon gebruikt (ka is later gelijk aan het pers. voornaamwoord), beide worden ook aan de goden toegekend (genius Jovis Liberi, Juno Deae Diae). Zie ook beneden.

[2]) Genio indulgere beteekent eenvoudig „zich te goed doen". H. Usener, *Götternamen.* Bonn, 1896. S. 297. Vgl. Pyr. 789: „Uw ka „zette zich neder; hij ete brood met u."

[3]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 273.

der onpersoonlijke Macht zijn, dan kan het ons niet verwonderen, wanneer zij onophoudelijk in soms zeer nauw verband blijkt te staan met goden en zielen. Wij houden ons vooreerst aan het Söderblomsche Urhebertype. S. zoekt het wezen der Urheber minder in hun karakter als hemelgoden, personificaties van een natuurverschijnsel, dan wel in hunne rol van schepper, oorsprong, uitvinder, inrichter van alles wat verklaring behoeft, in het bijzonder van de mysterieën. En om dit alles te kunnen wezen, om te kunnen voortbrengen, heeft de Urheber eene groote mate van Macht noodig. Hij is de van Macht voorziene bij uitnemendheid [1]), eene soort goddelijke sjamaan. Bij de reeds genoemde Schilluk in Soedan wordt alles, wat machtig of merkwaardig is in verband gebracht met den Grooten Geest [2]). Bij de Sioux is Wakanda de naam voor 1^0. den Urheber, van wien de wetten komen en die almachtig is, 2^0. eene onpersoonlijke kracht, 3^0. alles wat van opvallend karakter is [3]). In Aegypte wordt ḥka, de magische kracht, in nauw verband gebracht met Rē [4]). In menschelijke gedaante vergezelt hij, dikwijls samen met Ḥw (bevel) en S*ỉ*a (inzicht), den god in zijne zonneboot [5]). In Indië vinden wij het duidelijkste voorbeeld van de nauwe verwantschap van Macht- en Urheber-voorstelling. Brahma, de persoonlijke God van den oorsprong aller dingen; en Brahman, de onpersoonlijke macht. In het eerste geval wordt de levenskracht in een persoonlijken god belichaamd; in het tweede blijft zij onpersoonlijk.

Ook tot de „ziel''-voorstellingen staat het „Macht''-begrip

---

[1]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 176 f. Wij zien hier weder, met hoe weinig beslistheid men „magie'' en religie scheiden kan. De meest karakteristieke daad der goden, de Schepping, wordt „magisch'' opgevat.

[2]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 89.

[3]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 52 ff. Vgl. R. R. Marett, *The Treshold of Religion*. London. p. 125.

[4]) Gardiner, *Some Personifications*. Proc. 37, 1915, p. 256.

[5]) B.v.: E. Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes*. I. Le Tombeau de Séti I. (Ann. du Mus Guim. IX). Paris, 1886. II, pl. 4.

in wezenlijk verband. Geen wonder. Wij zagen hoe de Macht haren bezitter maakt tot wat hij is, den sjamaan zijne tooverkracht geeft, het stamhoofd zijne macht, den aegyptischen koning zijne onsterfelijkheid enz. Wanneer wij nu in plaats van „de Macht maakt den mensch (of iets anders) tot wat hij is" zeggen „de Macht *bezielt* den mensch", dan drukken wij ons niet geheel juist uit, maar geven tevens aan, waar het verband tusschen Macht en ziel ligt. De Macht is het levensbeginsel in den mensch, de ziel is het ook. Daarmede is niet gezegd, dat ziel en Macht synoniem zijn, immers er kunnen meerdere, van elkander onderscheiden levensbeginsels worden gedacht. Het leven is geene einheitliche grootheid. Maar wel, dat beide in eene steeds veranderende, nooit geheel ophoudende verhouding staan, van algeheel, duidelijk aantoonbaar verschil af, door alle graden van verwantsehap heen, tot volkomen synonimiteit toe.

„Ziel" is voor het primitieve denken iets gansch anders dan voor ons. Terecht onderscheidt Nilsson tusschen twee primitieve ziel-voorstellingen De eerste, gewonnen uit het geloof aan terugkeerende dooden en uit droombeelden, komt min of meer overeen met onze geijkte denkbeelden: het onlichamelijk gedachte wezen van den mensch. De tweede, gewonnen uit de Macht-voorstelling, is zuiver primitief [1]). Vandaar dan ook, dat in het primitieve denken vaak geheele reeksen „zielen" onderscheiden worden [2]). De zelfstandige ziel kan ook elders dan in den mensch wonen: men spreekt van eene „Bushsoul", het noorsche sprookje vertelt van den reus, wiens hart ver weg verborgen was [3]), de stier Apis is de ziel (ba) van den god Ptah [4]). De ka van de eene persoon kan huizen in

---

1) Nilsson, *Primitive Religion*, S. 16.

2) Vgl. *Godsvoorstellingen*, blz. 38 v. en n. 2.

3) Risen som ikke havde noget hjerte paa sig, in Asbjörnsen, *Norske Folke og Huldre-Eventyr*.

4) Ad. Erman, *Beiträge zur Aegyptischen Religion*. Sitz. Ber. der K. pr Ak. d. Wiss. XLV. 1916. S. 1148. De ziel van Rē is een phoenix, *Doodenboek*, cap. 29, B. 2.

eene andere [1]). Men kan van eene „ziel", n.l. levenskracht, meer of minder hebben; de Pyramidetexten spreken van een *grooten* k a [2]). Deze ziel-levenskracht is natuurlijk scherp te onderscheiden van de eerstgenoemde zielvoorstelling. Maar de oude volken en primitieven werken tot die onderscheiding niet mee. Even vaak als zij onderscheiden worden, worden deze twee zielsoorten vereenzelvigd. De k a bv. is een onpersoonlijk levensbeginsel, maar tevens eene zelfstandig optredende ziel, in onzen zin ongeveer, ofschoon meer in de onmiddellijke nabijheid van, dan in zijn bezitter gedacht [3]). De ziel in hare algemeenste beteekenis heeft dus ook niet noodzakelijk iets te maken met datgene wat na den dood van den mensch over blijft [4]). Wel is dat mogelijk en ligt het ook voor de hand. Maar niet altijd is de animistische voorstelling doorgedacht; vaak blijft het bij die van de Macht.

Evenals bij de godsvoorstelling de Macht het — logisch — oorspronkelijke is, en de god eerst god wordt door het bezit der Macht — evenzoo is bij de voorstelling der ziel de Macht het oorspronkelijke, de ziel krijgt eerst beteekenis door de Macht.

Het gaat dan ook in het primitieve denken niet om het hebben van eene ziel in onzen zin, maar veeleer, in ons spraakgebruik, om het bezield zijn. Ieder heeft eene ziel, maar niet ieder is bezield. Of zooals Söderblom het uitdrukt: niet

---

[1]) Vgl. hiervoor en voor eene poging tot verklaring: *Godsvoorstellingen*, blz. 15 v.

[2]) Pyr. 560.

[3]) Vandaar het betrekkelijke recht van de omschrijvingen double (Maspero) en Schutzgeist (Steindorff). Vandaar ook de vergissing, door sommigen gemaakt, o.a. door Breasted, wanneer zij de functie van den k a beperken tot het toekomstige leven. Wij zijn gewoon van eene „ziel" te spreken als van iets, dat na den dood zich losmaakt van het lichaam, en dus in het bizonder na dit leven in functie treedt. Dit geldt in zekere mate ook van den k a. Maar tevens is hij de levenskracht, die den mensch reeds hier op aarde „bezielt", om echter in het zooveel intenser leven hiernamaals eerst goed tot haar recht te komen; vgl. *Godsvoorstellingen*, blz. 13, n. 4, en den Excurs aan het einde van dit artikel.

[4]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 15.

iedere ziel heeft m a n a [1]). Wij kunnen zijne voorbeelden door aegyptische afwisselen. Hij spreekt van sommige soorten Macht, die alleen de dooden bezitten. In Aegypte „gaat" de doode „tot zijn k a" [2]); en ook de b a schijnt men in vele gevallen eerst na den dood te verwerven [3]). Natuurlijk is hieruit, zooals wij boven reeds zagen ten opzichte van den k a en zooals het evengoed geldt van de b a, niet af te leiden dat dezen slechts in het hiernamaals zouden bestaan. De Aegyptenaar scheidt niet zoo sterk tusschen dit en het andere leven. Maar voor het minst volgt er toch wel uit, dat het mogelijk is k a en b a al of niet, in meerdere of in mindere mate te bezitten. Ook het verschillend lot na den dood berust op het bezit van éene of meer machten. Dengene, die, gelijk de aegyptische koning, goed voorzien is van b a, ḥ k a w (magische krachten), š a - t (verschrikking) en nog vele andere krachten [4]), dien gaat het goed in het hiernamaals en die behoeft geene gevaren te duchten. Steeds heet het, dat de doode „voorzien" is. Het was dus mogelijk niet of minder goed „voorzien" te zijn.

Zijn „ziel" en onpersoonlijke macht dus uit elkander te houden en heeft veeleer de ziel-voorstelling de macht-voorstelling tot vooronderstelling, — aan den anderen kant gaan beide herhaaldelijk in elkander over. De Israëlieten dachten dat de kracht van het lichaam in het bloed zat en gebruikten daarvoor het woord נפש, d. i. tevens ziel [5]). Het noorsche h a m i n g j a beteekent „Glücksvorrat und Schicksal des „Geschlechts wie des Einzelnen", maar ook: „ziel, geest, beschermgeest" [6]). K a en b a zijn zoowel onpersoonlijke levenskrachten, als zielen, in onzen zin. Dussaud's gelijkstelling

---

[1]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 70 ff.

[2]) Pyr. 829. 1165. 1431.

[3]) J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York 1912, heeft daarop gewezen.

[4]) Vgl. bv. Pyr. 992. 2096.

[5]) *Lev.* 17 : 11.

[6]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 66.

van den ka met mana [1]) is evenzeer juist als Maspero's omschrijving met double. Ten opzichte van den genius zagen wij boven hetzelfde. De magische kracht der Aegyptenaren, ḥka, heet de ziel (ba) van den zonnegod Re [2]).

Men kan dus „ziel" hebben zonder Macht te hebben. Ziel is het meer algemeene begrip. Want ofschoon, zooals wij zullen zien, het machtsbegrip neiging vertoont tot veralgemeening en zich ontwikkelt in pantheïstische richting, in verreweg de meeste gevallen heeft men te doen met bizondere, bepaalde Machten, die wel verre van alles te bezielen, hier voorkomen en ginds ontbreken. Gewoonlijk heeft ieder en elk ding eene ziel; om het verwerven van Macht gaat het juist in de religie [3]).

Zoo ver uit elkander als in Polynesië, Noord-Amerika en Aegypte vinden wij dan ook het verschijnsel, dat de zelfstandige naamwoorden voor Macht tevens als werkwoorden voorkomen. Maṇa is zoowel het een als het ander [4]). Evenzoo wakanda bij de Sioux [5]). Ba beteekent zoowel „ziel" als „bezield zijn." Uit het gebruik als werkwoord blijkt het bewegelijk karakter van het begrip. „Il est tour à tour et à „la fois qualité, substance et activité" (Hubert-Mauss).

II

Om te komen van het begrip der onpersoonlijke Macht tot dat van een god of eene ziel is een proces noodig, dat wij *personificatie* noemen. Wij hebben er ons evenwel reken-

---

[1]) R. Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*. (Bibl. Hist. d. Rel.). Paris, 1914, p. 27; vgl. Söderblom, *Gottesglaube*, S. 82; *Godsvoorstellingen*, blz. 37, n. 2.

[2]) Gardiner, *Some Personifications*, Proc. 37, 1915, p. 258.

[3]) „All Melanesian religion consists, in fact, in getting this mana for „one's self, or getting it used for one's benefit." R. H. Codrington, *The Melanesians*. Oxford, 1891, p. 118, 120.

[4]) Codrington, *The Melanesians*, p. 201.

[5]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 52 ff.

schap van te geven, dat dit proces, bewust volbracht, in het primitieve denken niet voorkomt. Immers dat denken kent noch de abstractie noch de persoon in onzen zin, en kan dus evenmin personifieeren als abstraheeren. Toch is er natuurlijk ook in het primitieve denken eene *principieele*, zij het niet scherp volgehouden, onderscheiding tusschen Macht en ziel, Macht en god. Maar die is geheel verschillend van de onze tusschen abstractie en persoonlijkheid of persoon. In het primitieve denken is alles levend. In het oude Indië zijn honger en dorst lichamen. In de vrouw woont het lichaam der kinderloosheid [1]). Ook in het oude Aegypte werden honger en dorst concreet gedacht [2]). Maar wanneer wij bedenken, hoe dicht deze verklaring van kinderloosheid, honger, dorst enz. ligt bij de scholastische: Quia est in ea virtus dormitiva, dan zien wij hoe dicht het ultra-concrete en het ultra-abstracte bij elkander liggen. De primitieve mensch zou noch van het een noch van het ander iets begrepen hebben. Voor hem is alles levende kracht.

Te onderzoeken hoe het nu echter komt, dat wij deze levende kracht in het eene geval kracht blijven noemen, terwijl wij in het andere van god of ziel moeten spreken, is het doel van het tweede gedeelte van dit opstel [3]). Wij nemen daartoe als voorbeeld in hoofdzaak de romeinsche religie, welke in dat opzicht uiterst merkwaardige verschijnselen vertoont.

Ook de Romeinen kenden onpersoonlijke Machten. Zij

---

1) Vierkandt, *Anfänge*, Globus 92, 1907, S. 62 f.

2) Pyr. 131. Ziekte werd in Griekenland concreet gedacht als ker', vgl. Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*². London, 1908, p. 166 sqq.

3) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 19 onderscheidt t. o. van den ka juist, maar toch te scherp: „Dieses Mana stellte man sich in Aegypten nicht „als Eigenschaft oder innewohnende Macht-Substanz vor, sondern perso„nifizierte es zu einem Wesen ausserhalb dessen, dem es zu Gedeihen „und Leben verhilft." Immers de ka is eigenschap, substantie en persoon tegelijk, hoewel geen van drieën in *onzen* zin.

duidden haar aan met het woord numen. Een woord, dat niet zonder omschrijving te vertalen is, met eene zeer bepaalde en toch niet gemakkelijk weer te geven beteekenis. Nilsson maakt er een terminus technicus van, wanneer hij wil spreken van een bovennatuurlijk wezen in het algemeen, zonder te letten op gestalte, belang, karakter enz. Hij onderscheidt numen, de willende kracht, van de blindelings werkzame magische kracht; tot op zekere hoogte terecht. Wanneer hij dan evenwel definieert: „ein persönliches Zentrum „übernatürlicher Kraft'' [1]), dan is dit zeer zeker te veel gezegd. Zien wij wat numen eigenlijk zeggen wil. Het woord is blijkbaar afgeleid van nuo, evenals flumen van fluo. Flumen is datgene, wat vloeit; numen datgene wat knikt, wenkt [2]). Het wordt dan gebruikt in de vier volgende beteekenissen [3]):

1⁰. *knik, wenk*: Adnuite, patres conscripti, nutum numenque vestrum invictum campanis, Liv. VII 30. Hieruit ontwikkelt zich de tweede beteekenis.

2⁰. *bevel, wil*: numenque vestrum aeque mihi grave et sanctum ac deorum immortalium in omni vita futurum, Cic. ad Quirites post redit. § 18. In het bizonder wordt de wil der goden bedoeld: meo (Neptuni) sine numine, Verg. Aen. I 133. Deo.... cuius numini parent omnia, Cic. de Div. I 120.

3⁰. *macht, majesteit*: Stygiamque paludem, di cuius iurare timent et fallere numen, Verg. Aen. VI 324. In het bizonder weder van de macht der goden gebruikt: adflata est (Sibylla) numine — dei, Verg. Aen. VI 50 [4]).

4⁰. *godheid, a.* meer abstract dan deus: Rubrio crimini

---

1) *Primitive Religion*, S. 38.
2) Fowler, *Religious Experience*, pp. 118 sqq.
3) De bewijsplaatsen verschafte mij Dr. E. H. Renkema te 's Gravenhage.
4) Vgl. verder: Cicero *in Catil.* II, 29.

dabatur violatum periurio numen Augusti (na diens apotheose), Tac. Ann. I, 73 *b.* zonder eenig verschil met deus: numinum effigies, Tac. Ann. III, 71; simulacra numinum, Suet. Calig. 22, Tac. Ann. XV, 45.

De beteekeniswisseling van Macht, majesteit tot godheid, meer of minder persoonlijk gedacht, is ons na al het voorafgaande niet meer vreemd. Ook bevel, wil en Macht liggen niet zoover uit elkander (verg. het boven gezegde over de aegyptische uitdrukking ḥ w). Numen heeft evenwel in onderscheid met de machten, die wij boven bespraken reeds in het woord zelf iets bizonders. Het is „ein wollendes Wesen", dat bij eene bepaalde handeling zich gelden doet [1]). Eigenlijk niets anders dan iets, dat wil. Dat lijkt iets meer op ons persoonlijkheidsbegrip dan de onpersoonlijke Macht. Toch is er hoegenaamd geen reden om van persoonlijk karakter te spreken, met Nilsson. Immers, aan bepaalde personen wordt niet gedacht, eigennamen behoeven de numina niet eens te hebben, zij zijn momentaan optredende, willende Machten, Augenblicksgötter, „functional spirits with will-power" [2]). Het persoonlijke is eerst later door gelijkstelling met deus in het begrip gekomen [3]). *Numen* is oorspronkelijk niets dan wat in den naam ligt opgesloten: iets (eene neutrale Macht) dat wil, en wel, iets bepaalds wil.

Deze Macht kan nu ook gedacht worden als wonende in iets, in het bizonder in een god. Voorbeelden zagen wij bij de opgave der derde beteekenis. Of deze voorstelling eerst aan het einde komt van de ontwikkeling van het numen-begrip, of nl. de bizondere wil-wezens van een oogenblik langzamer-

---

[1]) A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion.* Leipzig, 1909. S. 157.

[2]) Fowler, l.l.

[3]) De ontwikkelingsgang van numen tot deus, door Von Domaszewski, *Abh.*, S. 155 ff. gegeven, is misschien wat schematisch. Zeer aantrekkelijk is zijne vooronderstelling, dat de *dei certi* van Varro die goden zijn, wier werking vaststaat, dus juist de functional spirits.

hand hunne zelfstandigheid verliezen en worden tot attributen van een ander wil-wezen, dat zich tot d e u s ontwikkeld heeft (Von Domaszewski e. a.) willen wij niet uitmaken. Wij willen er slechts op wijzen hoe het in de natuur der dingen ligt, dat eene anonyme wil-macht door een bezittelijk voornaamwoord verbonden wordt met eene persoon. Wij zagen daarvan reeds vele voorbeelden onder andere Machten. De Aegyptenaar heeft *zijn* k a, *zijn* *i* a ḫ w, *zijne* b a. K a en b a zijn zielen, maar tevens vaak goddelijke wezens met groote zelfstandigheid. *De onpersoonlijke macht*, hetzij die nu lijkt op ons ziels- of wils- of op een ander begrip, *heeft neiging om zich aan te sluiten bij eene persoon of zaak en te worden tot attribuut, adjectief*, E i g e n s c h a f t s g o t t. De romeinsche god heeft zijn *numen*. Soms wordt het niet nader omschreven, blijft het begrip algemeen: levenskracht met eene schakeering naar ons begrip wil. De heerscher van den Olympus is hij, c a e l u m a c t e r r a s q u i n u m i n e t o r q u e t [1]). Zoo sidderen hemel en aarde voor den aegyptischen Koning, die voorzien is van kracht (ḥ k a w) [2]). De laatste is eene kracht van eene andere schakeering; maar de denkwijze is dezelfde: iemand doet iets door eene goddelijke kracht.

Die neiging van alle onpersoonlijke machten om zich aan te sluiten bij eene persoon of zaak gaat gepaard en komt vaak in strijd met eene andere, tegenovergestelde neiging: *die om te komen tot eene zekere mate van zelfstandigheid.* K a en b a komen zelfstandig voor; n u m e n heeft die neiging nog in veel sterkere mate [3]). Ons persoonlijkheidsbegrip is wel is waar nog verre, maar door bepaalde functie, eigennaam, in één woord door specialiseering wordt eene zekere zelfstandigheid

---

1) Verg. Aen. IV, 269.

2) Pyr. 924.

3) Fowler, l.l. spreekt dan ook terecht van „a transition between animism and polytheism, a transition exactly expressed by the one word *numen*." Alleen kan men nog verder teruggaan en beginnen bij het prae-animisme van Marett c. s.

bereikt. De springkracht van het bronwater, een numen, eene willende kracht in het water, krijgt een naam en wordt als Salacia vereerd [1]). Venus, oorspronkelijk nomen appellativum, gelijk χάρις, de bekoorlijkheid en bloei in de natuur, wordt tot eene godin [2]). Precies op dezelfde manier wordt de geestkracht van den mensch, Mens, tot eene godin, die de kinderen met bona mens bedenkt [3]).

Men heeft deze neiging der romeinsche religie om Sondergötter, Eigenschaftsgötter te scheppen, vaak geweten aan het afgetrokken, dor karakter dier religie. Het komt ons voor: ten onrechte. Want het gaat hier nooit om „abstracte" begrippen, zooals wij die kennen, maar altijd om levende krachten. Wat is er levender dan de springkracht van de bron, de bloei der natuur? Krijgen nu die krachten een naam, misschien zelfs vereering, dan worden zij er toch zeker niet „abstracter" op. De romeinsche landbouwer heeft voor elke kleine handeling van het zaaien en den oogst een numen, dat hij aanroept. „Neiging tot abstractie" zegt men. Maar het is moeilijk in te zien hoe men zich het proces van het wassende zaad minder dor, levender, zou kunnen voorstellen, dan door er een werk van levende, willende krachten in te zien.

Wij zagen, dat het numen dus twee tegenovergestelde neigingen vertoont: die tot zelfstandig worden en die tot attribuut worden. De eerste is gemeen aan alle onpersoonlijke Machten, maar treedt bij het numen, met zijne wil-schakeering, meer op den voorgrond. De laatste is volkomen begrijpelijk, wanneer wij ons herinneren, hoe god, mensch of voorwerp

---

1) Von Domaszewski, *Abhandlungen*, S. 104—110.

2) Wissowa, *Religion u. Kultus*, S. 235.

3) Wissowa, *Religion u. Kultus*, S. 259 f. Overigens is deze neiging tot personificatie geenszins uitsluitend eene eigenschap van den romeinschen geest, zooals men wel eens heeft gemeend. Het iranische Hvarenah wordt soms bijna als eene persoon gedacht (Söderblom, *Gottesglaube*, S. 282). De overwinnende kracht bij de Grieken, Nikè, wordt geregeld als godin voorgesteld. Zoo ook vele eigenlijk onpersoonlijke grootheden bij de Aegyptenaren (anẖ, het leven, s'ẖm, de Macht enz.)

door de Macht die zij bezitten eerst worden wat zij zijn. „Iets is van eene bepaalde Macht voorzien", „iets heeft eene bepaalde eigenschap", zijn uitdrukkingen, die licht in elkaar overgaan. De macht en haar drager, het onpersoonlijke en de persoon, worden dan verbonden.

Het onpersoonlijke. Want wij vinden overal sporen, dat het karakter der Macht in den grond onpersoonlijk blijft, ondanks eigennaam en specialisatie. Ḥka, de magische kracht der Aegyptenaren, treedt zeer vaak in het meervoud op. Evenzoo ba, de ziel. De zonnegod heeft veertien ka's, soms ook een millioen [1]). De individualiteit maakt plaats voor een collectief begrip, het qualitatieve voor het quantitatieve.

In het aegyptisch wordt het collectief dikwijls door den vrouwelijken vorm van het woord aangegeven [2]). Evenzoo het abstractum. De Macht, die tot eigenschap, ten slotte tot adjectief wordt, vertoont ook neiging tot het vrouwelijke geslacht: Virtus, Pietas, Victoria, Nikè zijn niets dan „abstracta" in onzen zin, bizondere schakeeringen van Macht, die een naam gekregen hebben en die in de vrouwelijke vorm van dien naam de laatste sporen van hun onpersoonlijk karakter toonen. [3])

Maar dit onpersoonlijke wordt overblijfsel. Want de Macht specialiseert zich hoe langer hoe meer; „....la théorie du mana impersonnel ou de force abstraite ne suffit pas, ou du moins il faut admettre, comme nous l'avons dit, une force spécialisée, c'est à dire pourvue suivant le cas d'une qualité particulière." [4])

Een merkwaardig voorbeeld van deze specialiseering vinden wij in de de veertien ka's van Re, den aegyptischen zonne-

---

[1]) P. Lacau, *Textes religieux égyptiens.* Paris, 1910. Nr. LXXVIII, 10. Vaak worden Machten collectief aangeroepen. Nilsson geeft, *Primitive Religion*, S. 46 f., als voorbeelden: de utukki in Babylonië, *δαίμονες*, numina; in het noorsch: regin, de machtigen, bond, de bindenden.

[2]) A. Erman, *Aegyptische Grammatik.*[3] Berlin, 1911. § 200. 175.

[3]) Vgl. Usener, *Götternamen*, S. 370 ff.

[4]) Dussaud, *Introduction*, p. 90.

god. Hij heeft natuurlijk meer levenskracht dan iemand anders. Daarom heeft hij niet genoeg aan één ka, hij heeft er veertien. Deze verschillende ka's krijgen nu elk een verschillenden naam, de specialisatie gaat haar gang. Eén heet er ḥw, bevel of spijze, een ander „overvloed," „rijkdom," ḥka, „magische kracht," „overwinning," „macht," „gezicht," „gehoor" enz. Alles dus functies, welke noodig zijn voor een levenskrachtig bestaan. De geweldige Macht van den god wordt als het ware onderverdeeld in verschillende functies [1]. Groote, alles omvattende krachten als ḥka en wśr, Macht, komen zoo op ééne lijn te staan met zeer bizondere functies. De ka wordt tot attribuut, beter tot eene reeks van attributen [2]. Eigenlijk vangt dit attributief gebruik reeds aan, wanneer gesproken wordt van *iemands* mana, iemands ʾiaḫw of ka. Verder nog gaat de specialiseering, wanneer de kracht eene zeer bepaalde functie en naam krijgt.

Zoo in de romeinsche religie. Men heeft daar vaak geen raad geweten met de z. g. „godenparen", door Gellius, Noctes Atticae 13, 23 vermeld. Immers, overigens kwamen onder de echt-romeinsche goden geene huwelijken voor. Daartoe werden zij niet menschelijk genoeg gedacht [3]. Wij vinden op genoemde plaats:

Lua Saturni, de kiemkracht van het zaad;

Salacia Neptuni, door v. Domaszewski verklaard als de springkracht van het water;

Hora Quirini, eene der volgende

---

[1] Vgl. *Godsvoorstellingen*, blz. 10. Verder o. a. Gardiner, *Some Personifications*, *Proc.* 38, 1916, p. 84. F. W. von Bissing, *Versuch einer neuen Erklärung des Kai*. Ber. Münch. Akad. 1911.

[2] Gardiner, *Proc.* 37, 1915, p. 257. De Horusbanier heet śrḫ, „that which „makes known, i. e. (volgens G.) specifies or differentiates." Vgl. Brugsch, *Wörterbuch*, Suppl. 1230—1. Deze spreekt van de 14 „Eigenschaften" in het gevolg van den zonnegod en geeft van den ka des menschen deze merkwaardige omschrijving: „gleich bedeutend mit der ihm eigenen indi„viduellen Eigenthümlichkeit, seinem Charakter, wie wir zu sagen pflegen."

[3] Zie: Fowler, *Religious Experience*, p. 481 Sqq., Appendix III; Von Domaszewski, *Abhandlungen*, S. 104—110.

Virites Quirini;

Maia Volcani, misschien hetzelfde als maiestas, met v. Domaszewski: de wasdom, veroorzaakt door het hemelvuur;

Herie Iunonis;

Moles Martis, de kracht van den krijgsgod;

Nerio (Neriene) Martis, volgens Gellius zelven gelijk aan vis, potentia, maiestas.

Reeds uit de samenstelling van twee vrouwelijke wezens Herie en Iuno, blijkt, dat wij onmogelijk met „godenparen" te doen kunnen hebben. Wij hebben hier, uit den aard der zaak gemeenlijk vrouwelijk gedachte (zie boven), tot attribuut, eigenschap gewordene, onpersoonlijke krachten. Nerio, Moles, Virites zijn als zoodanig al heel duidelijk. Vergelijken wij ze b.v. eens met de wśr en den „overvloed" van Rē! Eerst later heeft men deze halfpersoonlijk gedachte krachten niet meer als zoodanig verstaan. Nerio wordt bij de dichters de vrouw van Mars. Maar oorspronkelijk was hier de onpersoonlijke Macht werkzaam, onder verschillenden naam, op verschillende oogenblikken optredend.

Een nog verder gaande verbizondering vinden wij in figuren als de overwinningsgodin Victoria[1]). Niet alleen wordt hier de algemeene onpersoonlijke kracht beperkt tot die kracht, die tot uiting komt in de overwinning, maar er

[1]) Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 127 ff. Dnd is bij de Aegyptenaren de aanvalskracht, die in iets of iemand woont. Men spreekt van „uw dnd, o goden," Pyr. 1501; *š a-t* is de verschrikking, die van den koning uitgaat. Vgl. *Godsvoorstellingen* blz. 33. Misschien valt in dit verband ook licht op de veelomstreden uitdrukking „schrik van Izak," Gen. 31 : 42, 53. De goddelijk gedachte levenskracht van Izak zou dan verbizonderd zijn tot den „schrik." Izak behoeft daartoe nog geen god en zelfs niet overleden te zijn. Want van zijn „geest" in animistischen zin behoeft geen sprake te zijn. Jacob zweert bij de verschrikking, die van zijn vader uitging. Jes. 2 : 10 wordt פחד in den zelfden zin van Jahwe gebruikt. Vgl. B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* II. Giessen, 1908. S. 10 ff. Ex. 23 : 27 wordt een ander woord, אימה, gebruikt van den schrik, dien Jahwe voor het aangezicht der Israelieten uitzendt, parallel met zijn engel. Ook voor de verschrikking des Konings wordt dat woord gebruikt, Ps. 20 : 2.

wordt gesproken van de overwinningskracht eener bepaalde persoon. Zoo was er eene Victoria Augusti, eene van Sulla en van Caesar. Volkomen parallel dus met de nḫ-t, de overwinning van Rē; slechts wordt Victoria iets persoonlijker gedacht en heeft ook een cultus [1]). Ook Fortuna is niet „eine allwaltende Schicksalsgöttin, sondern stets nur „in unendlich vielen Spezialisierungen der glückliche Ausgang „mit Beziehung auf eine bestimmte Tätigkeit, eine bestimmte „Zeit, eine bestimmte Gruppe von Individuen u. ä. verkörpert." Elke dag heeft zijne geluksgodin: Fortuna huiusce diei, de ruiterij: Fortuna equestris, Caesar Augustus: Fortuna Augusta [2]). Het meer algemeene kracht-begrip Virtus wordt ook met personen verbonden: Virtus Augusti, exercitus, Romanorum, militum [3]). Juist zooals de Aegyptenaren spreken van de „Macht" van Rē. Echte Sondergötter dus, persoon, eigenschap en kracht tegelijk. Dat zij — bij de Romeinen — gewoonlijk godinnen zijn, vindt zijne oorzaak in hun onpersoonlijk karakter (zie boven blz. 142) [4]). Met menschelijk opgevatte godinnen, als de grieksche, hebben zij niets te maken.

Men kan nu meenen, dat bepaalde functies van goden, op den duur van hen gescheiden, worden tot zelfstandige Sondergötter [5]), of integendeel, dat de oorspronkelijk adjectivische goden, met doorzichtige, op bepaalde functies wijzende

---

[1]) „Im Heere ist Victoria die persönliche Siegeskraft des Feldherrn", A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*. Trier, 1895. S. 37. Fortuna geldt als numen der goden. W. Warde Fowler, *Roman Ideas on Deity*. London, 1914. p. 77 *sqq*.

[2]) Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 211 ff

[3]) Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 134 ff. Von Domaszewski noemt nog: Bonus Eventus, Honos, Pietas, Salus, Felicitas, *Abhandlungen*, S. 104—110. Bij den akkerbouw heeft men eigenlijk hetzelfde; daar wordt echter niet één zelfde god telkens met eene andere handeling verbonden, maar bij elke handeling treedt een andere god op.

[4]) „Onpersoonlijk" staat niet gelijk met „abstract" in onzen zin. De onpersoonlijke Macht is geene persoon, maar evenmin een dor begrip.

[5]) Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 25 f., 46.

namen, eerst later tot eigenschappen der groote goden zijn geworden[1]). Dat is moeilijk uit te maken, en misschien kwamen beide gevallen voor. In ieder geval hebben wij slechts met groote voorzichtigheid met Usener het tweede geval te generaliseeren en er eene theorie uit af te leiden, volgens welke alle godenfiguren oorspronkelijk geworden zijn uit eigenschappen en krachten. In vele gevallen komt dit zeker uit. Maar voor een algemeen geldenden regel is geene plaats. Van wat in een bepaald geval „oorspronkelijk" was, god of Macht, weten wij niets. Slechts dit is zeker, dat in het algemeen de voorstelling van Macht eenvoudiger is dan die van god[2]).

Wij zagen, hoe de onpersoonlijke Macht eene neiging vertoont tot verbizondering, waarbij zij beurtelings komt tot grootere zelfstandigheid (eigennaam, eigene functie, in de richting der persoonlijkheid), beurtelings tot volkomene afhankelijkheid van eene persoon of voorwerp (attribuut, eigenschap). In beide gevallen evenwel is er geen sprake van ééne, al-doordringende onpersoonlijke Macht, maar van tallooze, in het oneindige onderscheidene potenties, heel of half verpersoonlijkt. De eigennaam speelt daarbij eene belangrijke rol. Voor het concrete denken der oudheid is een naam zoo goed als eene persoon[3]).

Deze splitsing van het leven in tallooze krachten, deze eindelooze verbizondering is niet alleen een duidelijk waarneembaar

---

[1]) Usener, *Götternamen*, S. 73. 3 ff., 364, 217 ff.

[2]) Tegenover Wissowa's meening, dat de romeinsche goden zich in het oneindige verveelvuldigen, stelt bijv. Samter zeer terecht, dat men vaak eer van samenvatting spreken kan. Uit vele haardvuren werd ééne vesta publica, uit vele termini één Terminus op het capitool, uit vele Junones der vrouwen ééne Juno. E. Samter, *Die Entwicklung des Terminuskultes*. Arch. f. Rel. Wiss. 16. 1913. S. 142 *ff*.

[3]) „Der eigenname nötigt, wie der rufname des menschen, an eine be„stimmte persönlichkeit zu denken, für welche er ausschliesslich gilt", Usener, *Götternamen*, S. 330 f. In het aegyptisch komt „Ik ben die naam, „dien . . ." voor als variant van „Ik ben hij, dien . .", Lacau, *Textes Religieux*, nr. LXXVIII, 5.

verschijnsel in het primitieve denken, er is reden om met Usener en Nilsson aan te nemen, dat hier de verscheidenheid juist het primitieve is [1]. Evenals de primitieve talen onderscheiden tusschen dingen, welke onze talen onder één soortbegrip samenvatten, zoo liggen voor het primitief religieus besef vele krachten uitéén, welke wij allen aan éénen God toeschrijven. „Nicht *das* Unendliche, sondern *etwas* unendliches, „göttliches stellt sich dem Menschen dar" [2]. Er is veel te zeggen voor de opvatting van Nilsson, dat — logisch — aan den aanvang de Augenblicksgott staat, d. i. eigenlijk eene abstractie, „indem man sozusagen das primitive Vorstellungs- „vermögen rein züchtet", eene kracht n.l. die slechts op één oogenblik, in éene bepaalde functie optreedt. Daaruit ontstaat dan door generalisatie de Sondergott, daaruit weer eene meer universeele godheid, enz. [3]

De primitieve mensch heeft eene behoefte aan verbizondering van het goddelijke. Het sterkst komt deze trek wel tot uiting in de romeinsche religie en de christelijke heiligenvereering. Maar zij is algemeen. Men is bang het goddelijke, waar of wanneer ook, te negeeren. Vandaar het verlangen naar certi dei, men is bang iemand te vergeten. Paulus zou spreken van groote *δεισιδαιμονία* [4].

---

[1]) Usener, *Götternamen*, S. 317 ff.

[2]) Usener, *Götternamen*, S. 276.

[3]) Nilsson, *Primitive Religion*, S. 41—43. Usener, *Götternamen*, S. 330 ff. geeft deze wel wat schematische ontwikkeling:

Eigennaam.
Mythe.
„Begriffserneuerung, von Artbegriff zu Gattungsbegriff."
„Aneignung und Unterordnung der benachbarten Sondergötter."
Syncretisme.
Henotheïsme.
Monotheïsme.

[4]) Elke plaats, elke tijd, elke handeling heeft een *προσήκων θεός*. Kent men zijn naam niet, kan men van hem geen beeld maken, dan vereert men hem als deus incertus en richt hem een altaar op „aan den „onbekenden god", vgl. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.

Toch vergeten wij niet, dat deze neiging tot verbizondering slechts éène zijde der werkelijkheid is. Zij heeft iets anders tot vooronderstelling. Evenals in de taal vooronderstelt hier het deel het geheel. Wij leerden op school, dat de Franschen zeggen du lait, en daarmede bedoelen iets van al de melk, die er in de wereld is. Wanneer wij spreken van „zijne, mijne Macht", dan verbizonderen wij de totaal-macht tot de zijne, de onze. Op den achtergrond ligt een sterk gevoel van de éénheid van het begrip „Macht", hoe verbizonderd en verschillend wij ons die ook mogen voorstellen.

Wanneer dit niet zoo was, zouden wij ook niet kunnen begrijpen, hoe de krachtsvoorstelling zich ook in eene andere, geheel tegenovergestelde richting heeft kunnen ontwikkelen, hoe uit de voor een oogenblik, in bepaalde functie optredende potentie, eene algemeene, aldoordringende Macht is geworden.

En dit is geschied. Een begrip als mana of orenda is reeds veel algemeener gedacht, dan de onpersoonlijke Macht in Aegypte, laat staan in Rome. Vierkandt spreekt van de voorstelling „einer allgemeinen.... Substanz, die die einzelnen realen „Körper durchdringt, und sich auf mechanischem Wege.... von „ihnen her ausbreitet" [1]). Van hier tot de voorstelling eener goddelijke energie, die het gansche beeld vervult, van hier tot het pantheïsme, is zeker nog een heele afstand. De primitieven hebben, gelijk wij zagen, eerder neiging mana te verbizonderen, dan het nog algemeener te maken. Maar de voorwaarde der ontwikkeling in pantheistische richting is met de voorstelling der onpersoonlijke Macht gegeven. Eene doorgevoerde generalisatie leidt in het éene geval tot een persoonlijken god of goden, in het andere, waar het onpersoonlijke den doorslag geeft, tot de voorstelling eener alles vervullende goddelijke kracht. Het is zeker niet toevallig, dat de onpersoonlijke, goddelijke Macht, door de Stoa gepredikt (pertinens per naturam cuiusque rei, Cic. de Nat. Deor. II, 71)

---

[1]) *Anfänge*, S. 62.

zoo goed bij het numenbegrip past [1]). Zulk eene grondkracht, waarvan alles uitgaat, sluit de erkenning in zich van de éénheid der tallooze werkingen in de natuur, de herleiding van het verschillende tot één beginsel [2]) Zulk eene erkenning en herleiding zijn, met bewustheid volbracht, zeker niet primitief. Maar wèl kunnen wij zeggen, dat een vermoeden van de eenheid van het verschillende reeds in de voorstelling der onpersoonlijke kracht ligt opgesloten. Daarvoor immers is zij *onpersoonlijk* [3]).

Brahman is een voorbeeld, hoe de onpersoonlijke Macht kan worden tot al vervullende goddelijke kracht. Hier geene specialiseering door aansluiting bij personen en voorwerpen, of door verzelfstandiging met eigen naam; maar generalisatie tot het uiterste, tot er niets anders meer bestaat dan Brahman. „Das Hauptwort des primitiven Managlaubens wurde „auf diese Weise auch das Losungswort der Upanischaden und „des idealistischen Monismus" [4]).

Twee neigingen dus: die tot het zoeken van éénheid en die tot het opvatten der dingen in hunne zelfstandigheid en bizonderheid. Beide zijn in kiem reeds aanwezig in de voorstelling van Macht. Men is geneigd te spreken van eene meer philosophische en van eene meer religieuze opvatting.

Eigenlijk gaan beide opvattingen van hetzelfde uit: het aanschouwen van het goddelijke in al het gegevene. Maar zij gaan langs verschillende wegen. Ook de in Rome zoo sterk ontwikkelde neiging tot verbizondering is geene zucht tot het abstracte, maar een verlangen om alles levend te zien, van

---

[1]) Zie Fowler, *Religious Experience* p. 366 sq.

[2]) Vgl. Nilsson, *Primitive Religion*, S. 6 f

[3]) „Dieser interessante Aufriss zu einer einheitlichen Natur- und Welt- „auffassung erinnert in seinem Einheitsprinzip an den Monotheismus, in „der Realistik an den energetischen Monismus" zegt treffend R. Ganschinietz in Religion und Geisteskultur, 8, 1914, S. 316 f. Maar ook niet meer dan „erinnert".

[4]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 277.

levende Macht vervuld [1]). Zij generaliseert echter zoo min mogelijk, om te komen tot een zoover mogelijk gaande individualisatie. De — zeggen wij voor het gemak — indische opvatting gaat in de richting van het onpersoonlijke; de romeinsche in die van het persoonlijke.

In de *richting* van het persoonlijke, zeggen wij met voordacht; nog beter van het individueele. Want ons moderne persoonlijkheidsbegrip is hier nog zeer verre. Maar wij zijn althans in anti-monistische richting, het monisme sluit alle persoonlijkheid uit.

In de Urheber-voorstelling — dit zij ten slotte aangestipt — vinden wij verschillende trekken, die ons nader bij de persoonlijkheid brengen. Als hemel-god gaat de Urheber niet op in de natuur, maar verheft zich tot het zedelijke. De alziende hemel is er toe aangewezen om handhaver te zijn van het recht. Juppiter beschermt de verdragen. Rē houdt gericht. Schang-ti is in China verbonden met wereldorde en zedelijke geboden [2]). Van den Urheber gaan al het geordende, alle instellingen, wetten, de gansche geschiedenis uit.

Toch blijft de Urheber, die eene geschiedenis heeft en met zedelijke begrippen verbonden is, eene bleeke gestalte. In het animisme liggen krachten, die nog nader komen tot het persoonlijke. De levende kracht, zelfstandig geworden in een individu; niet mana dus, maar *mijn* mana — hier is het persoonlijke niet verre.

Maar deze en dergelijke overwegingen zouden ons te ver voeren, wij wilden er slechts op wijzen, hoe ver uiteen en ook hoe dicht bij elkander somtijds de voorstellingen liggen, die wij met de namen god [3]), Macht en ziel betitelen.

---

[1]) Vgl. Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 20, 23. Fowler, *Religious Experience*, p. 159. sqq.

[2]) Söderblom, *Gottesglaube* S. 241 f., 148. vgl. ook Spieth, *Religion der Eweer*, S. 5 ff.

[3]) Het behoeft geen betoog, dat wij het begrip „god" geenszins met dat van Urheber of zelfs maar met dat van machtvervulde persoon gelijk stellen. Er kunnen goden zijn, wier wordingsgeschiedenis er gansch anders uitziet.

Excurs over eenige aegyptische uitdrukkingen voor mana.

Wij bedoelen vooreerst de uitdrukking *ı* a ḫ w, gewoonlijk door „geest" vertaald [1]), maar ook gebruikt voor onpersoonlijke Macht, ziel enz. Deze uitdrukking nu vertoont een merkwaardigen trek, die aan meerdere uitdrukkingen van onpersoonlijke Macht gemeen is.

ı a ḫ w, komt nl. voor in de beteekenis „magische formule". In den titel van het eerste hoofdstuk van het Doodenboek heeft het causatief s-*ı* a ḫ w den zin van religieuze formule, op te zeggen met het doel om den doode in het hiernamaals te beschermen. Wij kennen verschillende uitdrukkingen van onpersoonlijke Macht, die deze schakeering van beteekenis ook vertoonen.

Mana beteekent bij de Melanesiërs eene, gewoonlijk gezongen formule, welke Macht (mana) mededeelt [2]). Ook het orenda der Irokeezen hangt met de „formule" samen. In de oudere irokeesche taal is orenda het eenige woord voor *zingen* [3]). Brahman is het lied van den soma-zanger, de rite volbrachte ceremonie, de offerspreuk, het recitatief van den priester [4]). Omgekeerd heeft het lat. carmen positieve kracht, getuigen nog eng. charm en fr. charme.

De verklaring ligt voor de hand. Mana, Brahman enz. zijn Machten. Het lied, de formule is datgene wat tot Macht maakt, wat Macht geeft. De sjamaan of priester, die het lied zingt, de spreuk reciteert is de met Macht voorziene. Het is dus volkomen begrijpelijk, dat het woord voor „Macht" tevens gebruikt wordt voor het machtgevende lied [5]). In Aegypte is

---

[1]) Zie *Godsvoorstellingen*, blz. 33 v.v., waar men van het gebruik in verschillenden zin voorbeelden vindt opgesomd.

[2]) Söderblom, *Gottesglaube*, S. 35.

[3]) Hewitt, *Orenda*.

[4]) Söderblom, *Gottesglaube*. S. 273.

[5]) Vgl. de woorden van Oldenberg: „Das *Brahman* ist das Fluidum „oder die Potenz geistlich zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung „einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergleichen Riten, „andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besit-

de zaak wel bijzonder duidelijk, wanneer het causatief gebruikt wordt. Is *i* a ḫ w afwisselend de levenskracht, de zelfstandig-gedachte „geest", — ś - *i* a ḫ w is datgene wat met levenskracht voorziet, wat tot geest maakt, d.i. in de eerste plaats de formule. Er is in de aegyptische texten voortdurend sprake van een maken of worden tot *i* a ḫ w. Het zijn de formules, die daartoe in de eerste plaats dienen. Zij bezitten de *i* a ḫ-stof, die tot *i* a ḫ w maakt.

Zoo wordt wellicht duidelijk, hoe met den stam *i* a ḫ zoo verschillende noties als geest, formule, eer, roem, nut, voordeel, licht verbonden zijn. Uitgegaan waarschijnlijk van de beteekenis „licht, lichtstof", ontwikkelt zich het begrip „onpersoonlijke macht" met de schakeering van het lichtende, heerlijke [1]). Daaruit laten zich de begrippen „eer, roem" (geestelijk in onzen zin) en „nut, voordeel" (stoffelijk in onzen zin), zoowel als het zelfstandig geworden „geest" verklaren. De afgestorvene, met *i* a ḫ-stof voorzien, heet *i* a ḫ w. De formule die *i* a ḫ-stof geeft, heet ś - *i* a ḫ w.

Voorts valt vanuit onze voorafgegane beschouwingen mogelijk licht op de zooveel besproken beteekenis double, Schutzgeist van ka naast die van „Macht, levensbeginsel". De vereeniging toch van twee zoo uiteenloopende beteekenissen als zielestof, levenskracht in en beschermgeest, dubbelganger buiten den mensch wordt minder moeilijk te vatten, wanneer wij letten op het feit, dat de ziel vaak buiten den mensch, zijne levenskracht elders gedacht wordt. De „uitwendige ziel",

---

zen". Aangeh. bij Söderblom, *Gottesglaube*, S. 275. Ook het aeg. b a w, „zielestof", komt voor als naam voor magische boeken (b a w R ē, zielestof van Rē), A. Gardiner, *Postscripta*, Proc. Soc. Bibl. Arch. 39, 1917, p. 135. Evenzoo is S *i* a, inzicht, eene Macht, een god en een magische text, ibid., p. 138.

[1]) R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 142 f. vergelijkt gr. *δόξα* en *δοξάζειν*. Ook het iran. h v a r e n a h is afgeleid van eene woordgroep „licht, glans, zon, hemel", Söderblom, *Gottesglaube*, S. 294.

bush-soul of hoe men haar noemen moge, voert een zelfstandig bestaan [1]).

Te vergelijken in dit opzicht met den ka is de boven besproken genius. Parallel zijn ook de iranische fravashis, zielen der afgestorvenen en beschermgeesten der levenden tegelijk, hemelsche beschermers der vromen [2]). Ook de engelvoorstelling, die wij in het Nieuwe Testament aantreffen, komt hier dicht bij. De engelen der kinderen, Mt. 18 : 10, zijn blijkbaar eene soort van genius, die elk kind in den hemel bezit, een dubbelganger en beschermgeest. Act. 12 : 15 is de engel van Petrus als zijn dubbelganger gedacht [3]).

---

[1]) Ik schreef over dit vraagstuk eene afzonderlijke studie *Die „External Soul" und der ägyptische Ka* vor de Zeitschrift für äg. Spr. und Altertumskunde.

[2]) Tiele-Söderblom, *Kompendium* S. 380.

[3]) Over de beteekenis van ḥ w, spijze, bevel, onpersoonlijke Macht werd boven reeds gesproken. Wij kunnen nog verwijzen naar de merkwaardige overeenkomst tusschen aeg. ḥ w en lat. numen. Beide beteekenen „bevel" en „Macht, godheid". Wanneer wij konden bewijzen, dat de beteekenis „bevel" en niet „spijze" van het aegyptische woord de oorspronkelijke is, zou de overeenkomst volkomen zijn.

De verhouding van het godsbegrip tot dat van daemonen en engelen, en verder die van de angelologie tot het begrip ziel hoop ik in een afzonderlijk artikel *Goden en Engelen* te behandelen.

OPMERKING OVER DE DOOPERSCHE BEWEGING IN ONS LAND

door K. Vos (Middelstum).

Aanvankelijk was het niet mijn voornemen iets in het midden te brengen over wat P. H. Veen Jr. in zijn artikel: „Is de Reformatorische beweging in de zestiende eeuw zuiver geestelijk?" schreef [1]: „Een volkszaak was het echter nog niet geworden. Zij werd dit eerst, toen de Wederdoopers kwamen in de dertiger jaren, maar deze beweging, hoe groot en uitgestrekt ook, had geen politiek doel, was een zuiver geestelijke beweging." En 2°. aangehaald uit Nagiero, Venetiaansch gezant, dat „in Holland en Friesland meer dan 30000 personen den dood hebben ondergaan door de hand der justitie wegens Anabaptisme." Maar een vraag aan mij gericht, of dit wel juist is, noopt mij het volgende op te merken: 1°. De doopersche beweging in ons land, ongeveer 1531 ontstaan door de prediking van Melchior Hoffman, is van zeer geringen omvang tot het najaar van 1533. De doopersche verwachten in het voorjaar van 1534 de wederkomst van Christus. Welnu als in dezen winter de beweging massaal wordt, verliest zij geheel haar geestelijk karakter en neemt revolutionnaire vormen aan. Hierop uitvoerig ingaan kan ik thans niet. In de Doopsgezinde Bijdragen heb ik een artikelenreeks geplaatst, die dit revolutionnaire onthult. Het moge hier voldoende zijn te wijzen op de oproeren te 't Zandt (Groningen), onder de leuze: „Slaat dood alle papen en over-

---

[1]) *Theol. Tijdschr.* LI 115.

heden," de mislukte aanslag op 't Warffumer klooster, de verovering van het Oldeklooster bij Bolsward, het oproer te Amsterdam, waarbij het stadhuis werd veroverd, de mislukte aanslag op Leiden, het oproer te Hazerswoude en daarna te Poeldijk; te wijzen op het feit dat een groot aantal schepen vol mannen en vrouwen op weg naar Munster zijn aangehouden, sommige bij Genemuiden, andere in Holland; te wijzen op de noodzakelijkheid, dat Reinier Brunt, procureur-generaal, door geheel Noord-Holland heeft moeten trekken om de oproerige beweging met de gewapende macht te onderdrukken, ook al moet worden erkend, dat zijn bende niet groot was en slechts enkele tientallen manschappen telde; te te wijzen op het feit, dat in Friesland 50 doodvonnissen, in Holland en Zeeland door schepenbanken en door 't Hof te samen ongeveer 300 doodvonnissen zijn geveld en alléén door 't Hof niet minder dan zeshonderd personen met lichter straffen gevonnisd zijn wegens revolutionnaire gevoelens; te wijzen op de sekte der batenburgers, die tot circa 1545 als „zwaardgeesten" het land doortrekken, kloosters en kerken plunderen en in brand steken en dat speciaal in Overijsel en den achterhoek van Gelderland dergelijke „moordbrand" tot in den winter van 1559 is voortgezet. Moge dat voldoende zijn om voorgoed een einde te maken aan de door wijlen de Hoop Scheffer verspreide legende dier „vreedzame" Doopsgezinden, van wier leeraars Scheffer in de laatste helft van zijn bekende werk over de kerkhervorming in Nederland wel hun terechtstellingen vermeldt, doch met weglating der bijzonderheid, vermeld in de hem bekende vonnissen — onder de Amsterdamsche copieën staat geregeld „coll. de H. S." — dat zij gevangen waren genomen, toen zij met menigte van volk naar Genemuiden wilden trekken.

2^0. Het getal 30.000 geëxecuteerden in Holland èn Friesland — volgens Nagiero reeds in 1546 bereikt! — is een legende, die reeds dikwijls tegengesproken is. S. Cramer heeft reeds in de Doopsgezinde Bijdragen van 1902 betoogd, dat in

alle 17 provinciën gezamentlijk van 1524 tot het eind der vervolging gedood zijn: „een rond getal van tweeduizend, wellicht honderd, tweehonderd, driehonderd meer.” Misschien zullen nog hier of daar uit tot nog toe onbekende archivalia enkele geëxecuteerden voor den dag kunnen komen, maar ook wanneer ik erbij voeg een getal voor hen, die gedood zijn bij de zoogenaamde „klopjachten”, een legende waarvoor Bakhuizen van den Brink aansprakelijk is — waarover Cramer ook een paar rapporten vermeldt, maar in welke rapporten inderdaad slechts sprake is van een *hoogst enkele* terechtstelling zonder vorm van proces — dan geloof ik niet, dat de drieduizend kan worden bereikt. Het verblijdt mij een gegeven aan de hand te kunnen doen, waaruit de onwaarheid der legende kan blijken. De vervolging in Friesland tot aan 1546 — het jaar der 30.000 volgens den gezant — bracht, behalve de reeds vermelde executies wegens 't Oldekloosteroproer, den dood aan achttien personen. In Holland woedde de vervolging fel van 1534 tot 1536, daarop werden in 1539 de davidjoristen en in de veertiger jaren de batenburgers uitgeroeid, maar het aantal sententies vanwege het Hof is veel kleiner na 1536 dan vóór dit jaartal. Vóór 1535 zijn ongeveer tien personen gedood op vonnis van 't Hof. En wanneer tengevolge van het Amsterdamsche oproer de plaatselijke overheid in 1535 niet zoo verwoed opgetreden was en even gematigd als in volgende jaren was geweest, dan zou het cijfer voor 1534—36 belangrijk kleiner zijn geweest. Met inbegrip van alle doodvonnissen wegens oproeren is het cijfer ongeveer driehonderd, zoodat alles en alles in Holland en Friesland tot 1546 circa vijfhonderd personen gedood zullen zijn. Maar zal men zeggen: Als de archieven eens alle vonnissen der schepenbanken te voorschijn brengen konden, zou het getal dan niet veel grooter kunnen zijn? Op zichzelf is deze vraag, die meermalen gesteld is, een bewijs, dat men vergeet, hoe juist het Hof de ketterij vervolgde en de stedelijke overheid van vervolging zich onthield en daartoe slechts uit noodzaak overging, nl.

wanneer de stadhouder aanmaande of wanneer een revolutionnaire beweging onderdrukt worden moest. Doch ik ben in staat al de schepenvonnissen in Holland èn Zeeland van 1534 tot en met 1538 te vermelden. Een lijst geëxtraheerd uit al de rekeningen der schouten of baljuwen wijst aan: 127 executies. Wat beteekent die lijst, aanwezig op het Rijksarchief? De Groningsche hoogleeraar C. P. Hofstede de Groot schreef in zijn Honderd jaren uit de geschiedenis der Kerkhervorming in de Nederlanden (Leiden, 1883, blz. 181): „Maar in 1566 heeft een „zeer hooggeplaatst persoon" in twee gewesten, uit alle officieële registers de namen laten opteekenen van hen die „om 't geloove geëxecuteerd waren," hetzelfde heeft hij uit vele dergelijke registers in de overige provinciën laten doen. Dirk Volkertsz. Coornhert, die dit vermeldt, voegt erbij, dat hij zelf uit den mond van dezen hooggeplaatste, die niemand anders kan geweest zijn dan de prins van Oranje, gehoord heeft, dat deze lijsten meer dan zes en dertig duizend namen bevatten " De twee provincies waarover de prins stadhouder was, waren Holland en Zeeland.

Welnu de lijst uit alle officiëele registers tot aan 1538 uit diezelfde twee provinciën, ligt op dit oogenblik in afschrift vóór mij. Daarnaast is nog aanwezig het sententieboek van het Hof. Wanneer de opgemaakte lijst voor het tijdperk van de allerzwaarste vervolging voor die schepenbanken nog geen anderhalf honderd aanwijst, dan is het onaannemelijk, dat die prinselijke lijst voor de jaren 1539 tot 1566, toen de vervolging in de Noordelijke gewesten zeer matig werd gedreven, vooral door de stedelijke magistraten, een eenigszins beteekenend getal vonnissen van schepenbanken zou hebben vermeld. Met andere woorden: òf Coornhert òf zijn „hooggeplaatste" zegsman heeft het getal minstens vertiendubbeld.

JOB VI 5—7

De bedoeling der beide vragen in vers 5 wordt algemeen aldus aangegeven:

Evenmin als een woudezel en een os klagen, wanneer zij voedsel hebben, zoo min zou ik klagen, indien ik daartoe geen reden had.

Zoo zegt Matthes:

„Om te doen uitkomen, hoe ongerijmd het is, dat men hem in zulk lijden van zijn jammerklachten een verwijt maakt, vraagt Job: of hij dan klagen zou, wanneer hij het goed had?"

Delitzsch: „Der Sinn der beiden ersten Bilder ist: er würde ja nicht klagen, wenn keine Ursache dazu wäre."

Budde: „Weder wildes noch zahmes Tier klagen, wenn es ihnen gut geht, sondern lassen es sich gerne und stillschweigend schmecken."

Ehrlich: „Hier wird besonders auf 4,2 Bezug genommen, womit Eliphas seine erste Rede eröffnet. Dort ist von Hiobs Ungeduld die Rede, mit welcher er sich in Klagen ergehet. Darauf erwidert Hiob hier: Du hast gut reden, weil du nicht leidest; auch das Tier verhält sich stille, solange ihm nichts fehlt und es keine Ursache hat zu schreien."

Tegen deze opvatting heb ik de volgende bedenkingen: Aan Job is volgens Cap. 4, 3—5 door Eliphas niet het jammeren opzichzelf verweten, maar dat hij door lijden getroffen in klagen uitbarst, terwijl hij aan anderen in dien toestand gekomen lessen uitdeelde. Matthes zelf zegt (Cap. 4, v v. 3—5): „Job had, als wijze, lessen aan hen, die ze noodig hadden, uitgedeeld en elk, die door tegenspoed moedeloos was, had hij door gepaste onderwijzing weer opgebeurd. Nu hem echter zelven het

noodlot weêrvoer, nu, gelijk men pleegt te zeggen, de beurt aan hem kwam, liet hij het hoofd hangen en was verbijsterd".

Eliphas had verwacht, dat Job in zijn wijsheid boven een kleinzielig jammeren verheven zou zijn. Daarop past als verdediging allerminst: „Ik zou niet klagen als ik 't goed had." Dit verweer gaat langs het verwijt heen. Die andere klagers klaagden immers ook niet zonder reden en toch deelde Job zijn wijze lessen uit.

Ditzelfde bezwaar geldt ook voor de verklaring van Delitzsch in zijne nabetrachting van het Caput: „Er rechtfertigt gegen sie seine Klage als den natürlichen und gerechten Ausbruch seines maasslosen Leidens." Ook hier zweemt de verdediging naar een uitvlucht. Ieder ander toch had het lijden jammerklachten mogen afpersen behalve Job, die dat in anderen had afgekeurd (zie Cap. 4, v. 3). Wat Ehrlich Job laat zeggen is dunkt ons bovendien wat triviaal.

Wij komen nu aan vers 6, door Matthes aldus verklaard: „en dan of men soms vorderde, dat hij in zulke onaangename smarten behagen schepte?" en door Delitzsch: „es ist ihm doch nicht zu zumuthen zu seinem Leiden fröhliche Miene zu machen, es sich wie leckere Speise münden zu lassen."

Zeer onduidelijk Budde: „Vers 6 drückt ohne äusseres Zeichen den schroffen Gegensatz zu vers 5 aus", terwijl Ehrlich het vers aldus verklaart: „durch diese Bilder will Hiob einfach den Gedanken ausdrücken, dass die Rede seines Gegners fad und geschmacklos ist."

Behalve dat het vers aldus verklaard geen verdediging is tegen het verwijt door Eliphas uitgesproken, gaan alle verklaringen aan hetzelfde euvel mank, nl. dat zij te ver af liggen en daarom onwaarschijnlijk zijn. Het beeld, dat de dichter laat gebruiken om de bedoeling te verduidelijken en helder voor oogen te stellen mag niet en kan niet zoo onklaar zijn, dat wij in 't onzekere verkeeren aangaaande den zin van het beeld. En zoo ergens dan hadden wij hier in het volgende een nadere uiteenzetting van wat de beelden be-

doelen mogen verwachten. Ten slotte vers 7. Matthes zegt daarvan: „De lezing van dit vers schijnt bedorven, gelijk misschien reeds uit het min vloeiende der woorden blijkt. Men zou ook vóór מֵאֲנָה het betrekkelijke אשר verwachten, dat hier noode gemist wordt. Zooals de woorden daar staan is de zin: mijn ziel gruwt ervan (ze?) aan te raken; zij (?) zijn als onreinheid aan mijn brood. Maar hoe men dit ook trachte te verklaren, er is geen redelijke zin aan te hechten."

Delitzsch: „was sich weigerte anzurühren meine Seele, Solches ist wie meine ekle Speise," hetgeen hij aldus verklaart: „so ists mit seinem Leiden: Was er früher anzurühren innerlichst verabscheute, solche Dinge sind jetzt sicut fastidiosa cibi mei d.i. wie das ekelhafte Brot, das er essen muss."

Budde: „meine Seele sträubt sich es anzurühren. Sie ekelt sich vor meiner unreinen Speise."

Met Matthes zal men 't wel eens moeten zijn, dat hoe 't vers ook verklaard wordt er moeilijk een zin aan te hechten is èn opzichzelf èn in verband met de beide vorige verzen. En zelfs indien men met Delitzsch mocht meenen, dat Job na verklaard te hebben niet zonder reden te klagen, ons nu een beschrijving van zijn lijden geeft, dan zal ieder deze wel wat mager vinden en zich afvragen of 't verplicht zijn te eten, wat hij vroeger verafschuwde, nu zoo een belangrijk verschijnsel zijner ziekte is, dat hij ons juist dit en dit alleen meedeelt. Wij zullen daarom een andere verklaring van de verzen trachten te geven.

Waar hier twee vragen in beeldvorm gegeven zijn, ligt het voor de hand naar andere dergelijke vragen in den bijbel om te zien, en na te gaan, hoe daar het beeld aan den lezer verklaard wordt.

Nemen wij daarvoor Jes. 66, 8. Jerem. 2, 32. 18, 14 en 15, dan zien wij, dat de verklaring van het beeld in de onmiddellijk volgende verzen gegeven wordt.

In het boek Job zelf hebben wij een dergelijk beeld in vragenden vorm in Cap. 8, vv. 11—12. Ook hier volgt de

uitwerking en toepassing in de verzen 13—16. Niets is daarom natuurlijker, dan dat ook in onze verzen de toepassing te zoeken is in 't geen er onmiddelijk op volgt. Nu moge vers 7 nog zoo onduidelijk zijn, dit staat wel vast, dat er van Job's lijden in sprake is, zoodat dus ook in de beide voorafgaande beelden dit lijden moet zijn voorgesteld. Deze zin is in overeenstemming met hetgeen voorafgaat. Job vangt zijn rede aan met een verdediging tegen het verwijt, dat hij zich door zijn lijden tot drift heeft laten vervoeren. Wanneer men toch, zoo roept hij uit, zijn lijden tegen zijn toorn zou afwegen, dan zou blijken, dat deze niets geweest is in vergelijking met zijne smarten.

Deze bewering, dunkt ons, heeft als verdediging slechts dan zin, indien zij gevolgd wordt door een beschrijving van wat Job te verduren heeft. Wellicht begint deze reeds in 't volgende vers en zijn met de pijlen des Allerhoogsten niet Gods toorn bedoeld (Delitzsch), maar zien zij op de doorborende pijnen, die de huidziekten in 't algemeen (zie Psalm 38, 3, 6, 12), maar vooral ook lepra vergezellen (zie Job 30, 17, Budde 2, 7 en t. p.).

Daarmede stemt ook overeen עֻמְרִי (zie ook LXX die vrij vertalen *ἐν τῷ σώματι*, Psalm 38, 3 en Delitzsch). Het gift, waarvan zijn geest doordrenkt is zou dan kunnen doelen op de ziektestof, die verschrikkingen en beangstigende droomen veroorzaken, waarvan hij in Cap. 7, 4 en 14 spreekt. In vv. 5 en 6 noemt hij dan een ander symptoon zijner ziekte, n.l. den afkeer dien de lijder heeft van voedsel, zonder evenwel de behoefte en den drang naar voedsel te missen. Daarvan zegt Aretaeus in zijn beschrijving der lepra (elephantiasis) het volgende (ik citeer de Latijnsche vertaling uitgegeven door Ermerins Utrecht 1847): „Cibi cupiditate non vacant sed nullum habent gustum neque in edendo aut bibendo voluptatem ullam capiunt: omnia aversantur et oderunt." De lepralijder heeft dus begeerte naar voedsel, maar vermag zijn honger niet te stillen, omdat hij van de voor hem staande spijzen een afkeer

heeft. Immers hij mist allen smaak en daarmede het vermogen de spijzen te genieten. Dat dit een van de grootste martelingen was die Job te verduren had behoeft geen betoog en wordt dan ook door hem in beeldvorm ons voor oogen gesteld. In tegenstelling toch met wat men ziet bij woudezel en os, kermde Job, wanneer zijn spijzen vóór hem stonden, waarnaar hij hongerde, maar waarvan hij tegelijk gruwde. Immers voor hem hadden die spijzen denzelfden smaak als een eierdooier of zoutlooze spijs en konden daarom niet genoten worden.

Thans rest mij nog na te gaan, wat daarvan in het volgende staat, waarin wij de uitwerking van de beeldspraak mogen verwachten.

Zooals ik reeds opmerkte volgt van Job 8, 11—12 de toepassing in vv. 13—16. Het wekt daarom bevreemding, dat hier tegenover de beelden in twee verzen gegeven de verklaring zoo onevenredig kort is en slechts één vers zou beslaan. Bovendien mist men 't eerste halfvers een object bij לִנְגֹּעַ. Met Delitzsch te vertalen, „waarvan mijn ziel gruwde om aan te raken, deze zaken zijn thans" enz. ontraadt de interpunctie en geen der commentatoren is hem dan ook voor zoover ik heb kunnen nagaan daarin gevolgd. Ten slotte ziet המה op een meervoudig substantief, dat hier dan ook noode gemist wordt. Wij wagen daarom de onderstelling, dat vóór v. 7 eenige verzen zijn uitgevallen, welke de verschijnselen vermeldden, die Aretaeus beschrijft. Daarin zal dan het voorwerp gestaan hebben, dat bij לִנְגֹּעַ gedacht moet worden en waarop ook המה terugziet.

Voor onze opvatting schijnt nog het volgende te pleiten. 7 b wordt door de LXX aldus vertaald:

βρόμον γὰρ ὁρῶ τὰ σῖτα μου ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος.

βρόμον beter *βρῶμος* beteekent „stank." Daar wij echter bij *τὰ σῖτα* een adjectief verwachten is wellicht *βρόμον* te veranderen in *βρομώδη*, zooals inderdaad de Itala gelezen schijnt te hebben (foetidas enim video escas meas). *βρομώδης* of *βρωμώδης* wordt gebruikt om den walgelijken reuk aan te

duiden, dien sommige zieken of hun braaksel verspreiden (Aretaeus, pag. 31, reg. 18: *ἐξερεύξεις πολλαὶ βρωμώδεες*; pag. 102 reg. 13: *βρωμώδεες τὴν ὀσμήν*).

ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος vertaalt men gewoonlijk „als de stank van den leeuw'' en zoekt daarvoor in den tekt vergeefs de woorden, waarom men כִּדְוֵי לַחְמִי wil emendeeren in כְּרֵיחַ שַׁחַל (Merx) of כְּרֵיחַ לָבִיא Beer (Zie Budde t. p.). Die emendaties worden terecht door Budde afgekeurd en hebben des te minder grond omdat *λέων* ook de naam is voor lepra (Aretaeus pag. 150: *'Επίκλησκον δὲ καὶ λέοντα τὸ πάθος*).

Wij meenen daarom dat volgens de LXX 7 b doelt op den walgelijken reuk, dien de spijzen van den lepralijder uitwasemen, zoodra deze ze aan den mond gebracht heeft. Wanneer men toch let op de omstandigheid, dat de ledematen stuk voor stuk afteeren en wegetteren (Zie Aretaeus, p. 367: quodsi malum vehementius adhuc increscat tumores exulcerantur. Interdum ante hominem membra ipsius emoriuntur atque excidunt, nasus, digiti, pedes, pudenda manusque integrae), dat de lijder bij 't vorderen der ziekte een walgelijken adem krijgt (Aret. p. 366: At in incremento mali foedos odores exspirant en Job 19, 17), is 't niet te verwonderen, dat de spijzen door adem en aanraking de etterlucht van het lichaam aannemen.

Wellicht is daarom de LXX een vrije vertaling van ons vers, dat aldus zou zijn te vertalen: Zij zijn (nl. de spijzen in een der uitgevallen verzen genoemd) als de ziekte van mijn lichaam (lees לְחֻמִי en דְּוִים als plurale tantum van דָּוֶה zieke Zie Gesenius, Grammatik § 124).

A VITAL NEW ELEMENT IN OLD TESTAMENT CRITICISM

by

Harold M. Wiener M. A., L. L. B. of Lincoln's Inn

It is generally recognised that Hos. ii 16sq. has led to changes in the Hebrew text of the Old Testament for the purpose of eliminating the word baal, which means „lord'' or „owner'' and was applied for centuries without offence to the God of Israel though also to other divinities [1]). I purpose to show that this removal has been far more extensive than is generally suspected, and that other texts have also influenced our readings — i. e. that Hos. ii 16sq. is not the only passage that has been responsible for some of our present readings.

Cases where baal is altered into bosheth (shame) are familiar, e. g. Ishbosheth for Ishbaal (2 Sam. ii 8 etc.). Here let me recall two or three facts that are less generally cited but have a bearing on our enquiry. Ashbel „man of Baal'' (Gen. xlvi 21, Num. xxvi 38, 1 Chr. viii 1) is replaced by Jediael „Known of El'' in 1 Chr. vii 6, 10, 11 and Beeliada 1 Chr. xiv 7 by Eliada 2 Sam. v 16, 1 Chr. iii 8. Further in Jud. ix 46 some Greek and Latin texts have baal for the Massoretic el [2]) and this is probably right, for the name of the god was Baalberith.

If, now, the changes have been more extensive than is generally thought, and the principle of substituting some good

[1]) See C. D. Ginsburg Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible pp. 400—403.

[2]) See Kittel's Biblia Hebraica ad loc.

word like el has sometimes been followed, we may expect to find clear indications of what has happened. True in many passages ‚(the) God‘ or even a personal name can be substistuted for ‚(the) master‘ without any appreciable change of meaning, but there will be others where the alteration will prove disastrous for some reason of sense or sound. We should find passages that make nonsense or are unintelligible, narratives where grammar or history or religion has been outraged, word plays that have been ruined. Again the substitutions will not always have been made on the same principle, and so where we have duplicate texts we may expect to find variant readings. All these things have in fact happened, and I propose to cite some examples.

In 1 Kings xxii 6, 2 Chr. xviii 5 we have an instance where several of these features have been combined. According to our texts Ahab consults no fewer than four hundred prophets who (verse 5) return an answer that some deity (the texts differ) „will deliver it into the king's hand." Thereupon Jehoshaphat said: „Is there not here a prophet of the Lord besides (this word is wanting in the Vulgate and the best Septuagintal texts of Kings), that we might enquire of of him?" The question is unintelligible if the four hundred had spoken in the name of the God whose opinion Jehoshaphat desiderates, but obviously the whole narrative becomes good sense and we see the reason for the textual differences if the original document had „the baal". Ahab's next remark becomes easier on this view: „there is yet (this word is wanting as before) one man by whom to enquire of the Lord." Neglecting the Divine Name for the moment in what follows, and still pursuing the historical clue we note that in verse 13 Chronicles (though not Kings) makes Micaiah speak of „my God." Further, many other points become plain. Four hundred bears a strong resemblance to the number (four hundred and fifty) of the prophets of the Baal in 1 Kings xviii 19, 22. We see, too, how it is that in 2 Kings iii 13sq.

Elisha says to Ahab's son: „What have I to do with thee? get thee to the presence of Jehoshaphat the king of Judah, I would not look toward thee, nor see thee." Again the panegyric of Jehoshaphat (1 Kings xxii 43, 2 Chr. xx 32) becomes better warranted if the king had been true to his God where all others served Baal. It seems clear that originally this narrative told of a prophecy by four hundred prophets of the Baal, and that our three extant readings (for in 1 Kings xxii 6 our authorities are divided between אדני and יהוה [1]) and 2 Chr. viii 5 has האלהים) are due to two different substitutions. The reason for the uniform use of the Tetragrammaton in the prophecies appears to be that the scribes regarded prophets as speaking in the name of the Lord, and so substituted this regularly for Baal in oracles.

Another instance of discrepancies between Chronicles and the earlier books in the text of the divine appellations that appears to be due to substitutions for the Baal is to be found in the narratives as to Baal Perazim 2 Sam. v 19—21, 1 Chr. xiv 10—12. In the explanation of the name Samuel has יהוה, Chronicles האלהים. The name itself, however, requires הבעל. It will thus be seen that we have a clue which suggests that, at any rate until the end of Solomon's reign, this word was in common use of the God of Israel, and that varying substitutions for it explain many of the differences between Kings and Chronicles.

Passing over weaker instances in these books for the present we may next consider the very convincing case of Jotham's parable Judges ix 7. Here we have the combination of sense and sound to guide us in the restoration of the baal. The god was called Baalberith, the burghers are spoken of as bealim, and when the assonances and order of the words are also taken into consideration it leaps to the eyes that the line should run

שמעו אלי בעלי שכם וישמע עליכם הבעל

[1]) See Kittel's Biblia Hebraica ad loc.

„Hearken unto me *masters* of Shechem that the *Master* may hearken unto you." Doubtless the word should be restored throughout this chapter.

Perhaps as incomprehensible a narrative as any in the Massoretic text is that of Moses in Ex. iv 24—26. „It came to pass at the lodging place that" some personage „met him and sought to kill him." Who? Not assuredly the God who had sent Moses on his errand. But if the Tetragrammaton is a substitution for a or the baal, our difficulties disappear. It is a baal who attacks Moses and is driven away by the rite of circumcision (cf. Gen. xvii 14).

Nothing can be more certain than that in the view of the Old Testament the God of Israel had no shrines or priesthood in the days of Rebekah. Gen. xxv 22sq. is therefore only intelligible if we suppose that the shrine to which she repaired was that of some Baal and that our text has been altered.

It is held by many, and with reason, that the true name of Jacob's eldest son is preserved by the ancient authorities which read Reubel (seen of Baal) and that the original text of Gen. xxix 32 made the polytheistic Aramaean Leah explain the name with the words „Because (the) baal hath looked upon." This fits perfectly. Similarly the name Babel, explained in xi 9 with the verb balal „confounded", requires Bel or Baal as the substantive.

If we were to read in English „she called the name of the Thomas who spoke to her", we should at once be sensible of a textual fault. It is not otherwise with Gen. xvi 13 [1]). And this brings us to a second point. The difficulty must

[1]) The angel in the rest of the chapter seems to be due to a tendency to transcendentalise which inevitably set in when יהוה or אלהים had been substituted for a baal. Similarly a later phrase in verse 13 had to be mutilated. The LXX reads „face", the Vulgate *posteriora* where the English has „after" in accordance with the Massoretic punctuation of the consonantal reading found by Jerome. This is due to the influence of Ex. xxxiii 20—23. Originally no doubt the chapter mentioned no supernatural being except a baal.

have been as obvious to the scribes as to us. Why then did they here use the Tetragrammaton instead of such a word as angel? I believe the reason to be that when once the method of emending the Bible by texts was employed it became natural to seek out other texts that would provide canons of emendation. In this case Ex. iii 15 would at once suggest itself: „this is my name for ever, and this is my memorial unto al generations." That is thoroughly in accord with Jewish psychology, and it seems to me to explain the Massoretic use of the Tetragrammaton in such passages as Gen. iv 26. The word must be a substitution for Baal or Bel throughout the primeval history.

In a number of passages we are struck by the fact that the Massoretic text is historically unsuitable. The special name of Israel's God is out of place in speaking of Nimrod (Gen. x 9). There was no such relationship between Him and the men of Sodom as would make the language of Gen. xiii 13 appropriate; if they sinned, it must surely have been against their Baal and not against a Deity of whom they had never heard. It is hard to believe that the Gibeonites of 2 Sam. xxi worshipped Him, or that it was before Him that the seven men were hung. Achish, the Philistine King, is an unlikely person te swear by Him (1 Sam. xxix 6), though Jewish scribes would in all probability be influenced by Jer. xii 16: „if they will diligently learn the ways of my people, to swear by my name, as the Lord liveth; even as they taught my people to swear by Baal; then shall they be built up in the midst of my people", in their transmission of the text. The words of the prophet certainly suggest that the oath by Baal was the common one in ancient Israel and that it is far more likely that Israelites habitually used it than that Achish swore by Israel's God. Adonibezek may have used Elohim (Jud. i 7), but we should rather expect baal, and a similar remark applies to the Midianites of vii 14. Balaam worshipped at Bamoth Baal: is it likely that the word Baal was entirely absent from

the original text of his oracles? In 1 Kings xix 2 Jezebel invokes the curse of Elohim with a plural verb in the Massoretic text but a singular in B — a merely scribal difference — yet surely she of all people would have spoken of the baal. Similar remarks apply to the text of 1 Kings xx 10 where Benhadad uses the phrase. Probably the original in all cases was „may the baal do so to me and more", and different substitutions were made by the scribes in different passages. Hiram's blessing of the God of Israel (1 Kings v 21) in the Massoretic text may with probability be attributed to the influence on the minds of the scribes of such passages as Ps. xcvi 2, 4, which bid men bless the name of God. In accordance with this it appears to have been a fixed textual canon to write the Tetragrammaton and not Elohim after a word blessing. The cases noted in this paragraph are less cogent than those previously discussed, but in view of the fact that earlier instances prove that baal has often been removed they deserve careful consideration. In many of the passages extant authorities offer variants to the Massoretic text, and it leaps to the eyes that an attempt to remove baal would provide a reasonable and probable cause for the immense number of variations with which we meet. This would be followed by further variants as other passages came to influence the Hebrew text. It will be seen that these views, if sound, remodel our ideas of the development of the religion and many other topics as well as our textual criticism [1].

They certainly open up vast possibilities for future study.

---

[1]) Further discussions of them and of some of their consequences and implications will be found in the Bibliotheca Sacra for January and April 1915.

ARABISCHE TRADITIEVERZAMELINGEN

Tweede mededeeling

door

A. J. Wensinck

---

1. Na de eerste mededeeling (Museum 1916, Juli, kolom 316/7) hebben zich de volgende medewerkers opgegeven: Mej. Dr. Virginia de Bosis te Romé, Prof. J. Horovitz te Frankfort a/d Main, Prof. I. Kratchkovsky te Petrograd, Dr. J. Pedersen te Kopenhagen, Dr. A. E. Schmidt te Petrograd.

2. Bijdragen tot de kosten van voorbereiding werden ontvangen van of toegezegd door: Het Provinciaal Utrechtsch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen, het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Teyler's Stichting en het de Goeje-Fonds

3. Op advies van Professor Snouck Hurgronje is in de eerste plaats de text van Bokhārī in de bewerking van Ḳasṭallānī onder de medewerkers verdeeld, zoodat binnen enkele jaren deze text geheel behandeld zal zijn.

4. Waarschijnlijk zullen in den loop van dit jaar de heeren C. van Arendonk en J. L. Palache te Leiden als medewerkers toetreden. Toch blijft de oogst nog groot in verhouding tot het aantal arbeiders.

Leiden, Juni 1918

LITERATUUROVERZICHT: SYSTEMATISCHE THEOLOGIE,

door Prof. Dr. K. H. Roessingh (Leiden).

Door de wisseling in den kring van medewerkers en redactie van het Theologisch Tijdschrift zijn tal van ingezonden boeken, rakende de systematische theologie, langen tijd onaangekondigd blijven liggen. Het is niet doenlijk en het heeft ook weinig zin, op dat alles thans nog uitvoerig in te gaan; het zij mij dus vergund slechts op het een en ander uwe aandacht te vestigen en mij in dit artikeltje te bepalen tot eenige geschriften over godsdienstwijsbegeerte en vragen van algemeen philosophischen aard.

Welk eene mysterieuse macht trekt den mensch, ook van onzen tijd, nog steeds naar de lokkende diepten van het wijsgeerig onderzoek? Het is ongetwijfeld meer dan iets anders „das metaphysische Bedürfnis,” de begeerte naar eene alles omvattende wereldtheorie, naar eene bevredigende totaalbeschouwing der werkelijkheid, waarin de eeuwige vragen der menschheid hare oplossing zullen hebben gevonden. Onderscheidene scholen van „kritische” philosophie mogen nog zoo luide betoogen, dat de eerste taak der wijsbegeerte veeleer ligt in het hoognoodig onderzoek der veronderstellingen, waarvan alle wetenschap naïevelijk uitgaat, dat de philosophie dus „Wissenschaftslehre” is, als het er op aankomt, laten de meesten de subtiele nasporingen der kennisleer rustig liggen en trekken de weidsche gebouwen van moderne wereldbeschouwing binnen, onbekommerd over het wankelige der fundamenten, waarop

zij rusten. Men zoekt een huis om in te wonen. De traditioneel-Christelijke metaphysica, die eene oplossing aan de hand deed van alle vragen, die konden rijzen betreffende wereld en leven, heeft niet meer de ongeschokte autoriteit van voorheen, is voor zeer velen totaal onmogelijk geworden, en ook, waar men van de diepste motieven van het Christelijk leven allerminst is vervreemd, biedt toch dat Christendom niet meer zoo gereede antwoorden op het veelstemmig „waarom," waarmee de mensch tegenover de werkelijkheid van de wereld en van eigen ik staat. Zoo is het niet verwonderlijk, dat wijsbegeerte, ook gepopulariseerde wijsbegeerte, goede kansen vindt in onze gesaeculariseerde cultuur; het zijn niet de slechtsten, die het geheimenis van „zijn" en „gebeuren" willen doorschouwen, al ligt er iets tragisch in de rappe opeenvolging van stelsels, die het geestelijk beeld van ons geslacht zoo ongestadig maken.

Onder de vele mogelijkheden eener wereldtheorie zal gemeenlijk eene monistische verklaring van de werkelijkheid de meeste vrienden vinden; pas in eene eenheidsleer, waaronder *alles* is gevat en vanwaaruit *alles* zijne verklaring vindt, schijnt de menschelijke geest rust te kunnen vinden; logisch en aesthetisch heeft alle monisme iets fascineerends. — Vòòr mij liggen drie stelsels van strikt monistische metaphysica, die van zeer verschillende zijde het wereldprobleem willen oplossen en die bij eene zekere gelijkheid van slotaccoord toch heel verschillend van klank zijn. Samen vormen zij eene goede illustratie van de stelling, dat men zoowel vanuit het empirisch gegevene opklimmend en op een bepaald oogenblik de vleugels der speculatie aanschietend de Al-eenheid kan bereiken, als ook omgekeerd vanuit de Eenheid des Begrips afdalend de veelheid van de gegeven werkelijkheid kan trachten te verstaan; samen leveren zij m. i. evenzeer het bewijs, dat bij deze visie van het Al zeer reëele feiten eene phantastische verklaring vinden, scheef worden getrokken.

Van natuurwetenschappelijke zijde komt E. L. Heermance, *The Unfolding Universe* (Boston 1915, XXIII + 463 p.,

$ 1.50). Bij dit boek kan men niet nalaten aan Herbert Spencer te denken. Gelijk deze de som van het menschelijk weten, in de 19de eeuw vergaard, heeft willen verbinden tot één totaalbeschouwing, alles baseerende op één zelfde evolutiehypothese, zoo wil de schrijver van dit boek, een Amerikaansch Congregationalistisch predikant, in kleiner bestek hetzelfde doen voor de hedendaagsche phase van ons kennen. Hij wil vragen, welke wereldhypothese de inductieve wetenschappen in hun tegenwoordig stadium van ontwikkeling waarschijnlijk maken, en tevens, hoe de religie zich bij die hypothese kan aanpassen. Zoo doorreizen we achtereenvolgens het gebied der physische wetenschappen, waar wij hooren van sterrekunde, electronenleer, moderne aether-theorieën, enz., dan het terrein van het organische (oorsprong en evolutie van het leven, de cel, organische chemie) en van het psychische en eindigen ten slotte bij wat de schrijver noemt „the spiritual," eene bespreking van de sociologische evolutie en van het verschijnsel: religie in zijne wording en wezen.

Dit boek berust op zeer uitgebreide studie, vooral waar het de exacte wetenschappen betreft: de nieuwste opvattingen over de structuur van het heelal (in de sterrekunde), over de relativiteitstheorie van Lorentz en Einstein (in de physica), over de mutatie van De Vries (in de biologie) worden behandeld. De latere hoofdstukken zijn in dat opzicht veel minder, b. v. waar de „ontwikkeling" van de religie geteekend wordt in volkomen parallel met de sociologische evolutie van horde tot staat.

Ons interesseeren het meest de resultaten. Zij zijn aldus samen te vatten: 1º. om de oorsprong van het „leven" te verklaren, doen wij het best onze toevlucht te nemen tot de hypothese van eene geestelijke energie, in gansch het heelal verspreid, „a cosmic Mind"; 2º. uit vele verschijnselen van het onderbewuste leven (telepathie, enz.) mag worden geconcludeerd, als „a strong presumption," dat de geest het uiteen vallen van het lichaam overleeft. — En nu komt de religie

in het geding, religie, ook „een hypothese" over den wereldsamenhang, te vatten in twee stellingen: het bestaan van „a Mind" in het universum, en: de individueele onsterfelijkheid. Men ziet, hoe het klopt. De religie zal nu de resultaten der inductieve wetenschappen als „werkhypothese" overnemen. Al de kernpunten van het godsdienstig leven: mystiek eenheidsbesef met God, inspiratie, bekeering laten zich nu verklaren door de theorie van een kosmischen geest, werkend in het onderbewuste leven van den mensch (men herinnere zich hier het veelbesproken laatste hoofdstuk van James' *Varieties*). Zoo is er dan „a very strong evidence" voor de religieuse hypothese, al blijft het steeds mogelijk aan suggestie te denken of aan autosuggestie.

Ik moet bekennen, dat heel deze beschouwing mij vrij waardeloos lijkt, hoe zorgvuldig ze ook is samengesteld. Mijne bezwaren zijn van tweeërlei aard. 1°. Het is in zulke boeken gewoonte aan te vangen met eenige schampere opmerkingen over „speculatieve philosophie," „a mere playing with words" en een lofspraak op „de inductieve methode" (het vaste recept ervoor kan men al in 1850 bij Opzoomer lezen). Mij wel. Maar laat men dan tenminste eerst behoorlijk berekenen, hoe hoog de toren kan zijn, die op deze basis der inductieve wetenschap wordt gebouwd. Men stapelt maar lustig hypothesen op elkaar, tot men God heeft bereikt. 2°. Voor mijn besef is hier eene radicale miskenning van wat religie in diepsten zin beduidt. „An accumulation of ideas," eene hypothese over het boven-ruimtelijk zijn, neen, dat is voor mij reeds zulk een totaal onbevredigende aanpak van het probleem, dat de resultaten verder weinig meer kunnen interesseeren.

Maar anderen denken over deze dingen anders; zij zullen hier een goed-gebouwd monistisch-evolutionistisch wereldstelsel vinden, een van de bekende „verzoeningen" van godsdienst en wetenschap.

Een Monisme van zeer verwanten geest treedt ons tegen uit de studie van Felix Ortt, *Inleiding tot het Pneumat-Energistisch Monisme, een beschouwing over God, de Wereld, het Leven,*

Mensch en Maatschappij, van uit het standpunt der Natuurwetenschap ('s Gravenhage, Nijhoff 1917, 164 blz). Ook hier is inductie de basis, maar daarboven uit gaat „de intuitie"; beide streven naar één samenvattende beschouwing van het Al, naar „één fundamenteel principe." Terwijl bij Heermance uit de gegevens der physische wereld nog geene conclusies konden worden getrokken voor een geestelijk zijn in of achter de dingen, meent Ortt, vastknoopend aan de zoogenaamde tweede hoofdwet der thermodynamica, dat het zóó-zijn dezer wereld, ook dezer physische wereld, niet kan worden verklaard zonder een „ordenend beginsel". Ziehier precies hetzelfde uitgangspunt, als door Prof. Kohnstamm kort tevoren was gekozen in zijne bekende studie: *Ontwikkeling en onttroning van het begrip natuurwet.* Merkwaardig is nu echter, hoe deze twee religieuse natuurphilosophen vanuit ditzelfde gegeven tot totaal uiteenloopende beschouwingen komen, Kohnstamm tot een Dualisme, waarin naast noodzakelijkheid aan spontaneïteit, naast mechanisme aan persoonlijkheid een plaats wordt gegeven, Ortt tot een streng doorgevoerd Monisme. Hij redeneert n.l.: dit „ordenend beginsel," zonder hetwelk wij den toestand der wereld niet kunnen verstaan, is gelijk „het leven." Zich aansluitend bij het Neo-Vitalisme aanvaardt hij dus eene reeks „levens"-verschijnselen, die niet door physisch-chemische processen te verklaren zijn. Maar — en hier gaat het nu naar het Monisme toe — dit levensprincipe, deze „intelligentie" is niet slechts hier of daar, maar overal te vinden, niet als een ordenaar van buiten af, maar als een „eigenschap" van alle zijn. Dus: pneumat-energetisch Monisme: alle energie drager van geest, alle geest gebonden aan energie. Zoo wijst dus dit ordenend beginsel in alle zijn heen naar „den eeuwigen Grond der Dingen." — Deze levenskracht, deze „entelechie" kan zich nu „concentreeren" tot individualiteit, niet enkel in het dierlijk of menschelijk bestaan, maar ook daarbuiten; de schrijver komt zoo tot een reeks interessante beschouwingen over spiritisme, telepathie, volksziel, enz.

Er zijn vele goede stukken in dit boek, b. v. de uiteenzetting van het Neo-Vitalisme van Driesch, hier nog zoo weinig bekend, en de duidelijke bladzijden over de entropie-wet, die mij als leek hier klaarder werd dan in Kohnstamms boekje. Maar wat het geheel betreft: Kohnstamm met zijne ronde verklaring, dat in dit alles volstrekt niet gezocht moet worden een „bewijs'' voor Gods bestaan, lijkt mij wijzer dan Ortt. Deze laatste zegt het ook duidelijk genoeg, dat de Al-Eenheid, waartoe hij komt, „niet is de persoonlijke God, naar wiens gemeenschap de geloovige smacht, tot Wien hij bidt,'' maar daarom moet hij dan ook machtige, bovenmenschelijke, persoonlijke concentraties van levenskracht aannemen, heiligen en middelaars, die dan de eigenlijke „godheid" zijn voor 's menschen religieuse leven, die steunen kunnen en zich manifesteeren, met wie persoonlijk contact mogelijk is. „Het Al-Wezen is véél te hoog, véél te ver", het Al-Wezen is ook niet persoonlijk te denken, is niet dan „het ordenend beginsel'' in elken electron en in elk zonnestelsel. — Dat er ten slotte in dit boek zoo weinig begrip is b. v. van het Christelijk leerstuk van den Satan, dat nog al eens wordt genoemd, van alle dualisme in het algemeen, is niet verwonderlijk, waar zoo weinig met de beteekenis van het normbesef voor den opbouw van geheel onze wereldbeschouwing wordt gerekend. — Een woord van warme sympathie mag niet ontbreken met de rustige, liefdevolle verdraagzaamheid, die door deze, mij wel wat phantastische wereld- en levensleer heen klinkt.

Van heel andere zijde komt H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga, *Het weidsch ornaat, een gift aan zoekenden.* (Amsterdam. Veen z. j., 230 blz., f 3.25, geb. f 3.90). „Het Absolute Subject verkeert zich tot de bonte objectiviteit, die wij werkelijk noemen, het Absolute stelt zich in het relatieve, en keert dan in tot zich zelf, en wil begrijpen: dat het het Eene, de volstrekte Logos is." Dit is het thema van het boek. The unfolding Universe wordt hier als het ware van de binnen-

zijde gezien; het is de Idee, „de groote Spinster," die weeft „het weidsch ornaat" van dit schoon heelal. Gelijk wij bij Heermance moeizaam de eerste roerselen van de „Cosmic Mind" moesten opsporen in de langzame evolutie van het wereldgeheel, „veronderstelt hier de geest redelijkheid in de waereld" en hij heeft slechts die objectieve logica na te denken. Hier is geen mysterie meer voor wie „vertrouwd is met het Begrip;" „alles ligt op eigen wijs in de rede." En zoo komen wij op den langen weg onzer logische bezinning ook tot waar de empirist begon en wij denken het kristal en de electronen en de materie en de sterrebeelden, „figuren, gestikt op het weidsch ornaat," en al het andere. — Alles logisch? Ja, ongetwijfeld, „alle dingen zijn gegrond in den Logos," maar „de verkeering is noodwendig," „de Rede behoeft haar tegendeel, zij verkeert zich tot het onredelijke, tot waan en schuld en schande;" „God wil het Demonische, door Satan is Hij God." Wij staan bij de aesthetisch-mystische ekstase, door moderne Duitsche dichters ook zoo sterk geuit: „God is in de liefdepassie, in de zonde en in het zondegericht."

Het is de wereldvisie van Hegel, door een aesthetisch mensch geschouwd. De schrijver wijst met scherpe woorden het aestheticisme af; „gij moet de Spinster liever hebben dan haar veelkleurig kleed." Maar ik laat mij niet van mijn stuk brengen. Wie de ontvouwing van den Absoluten Geest van Hegel in dien zin wijzigt, dat de volgorde wordt: wijsheid, religie, kunst, wie schrijft, „dat in de kunst de persoonlijkheid geheel vergoddelijkt is," wie überhaupt een boek dicht als dit, die kan de gebrokenheid van al het eindige als een zeer tragisch levensmoment beseffen, hij zal toch wat hem de diepste zin der dingen is, de Harmonie, in alles *moeten* wederherkennen, hij zal, wat Kierkegaard noemt, in eene phantasie-verhouding tot de werkelijkheid treden. Voor mij is er in de realiteit van het zijnde te veel, dat een niet te overschrijden grens stelt aan menschelijke schoonheidsontroering. — Het is misschien dwaas dit neer te schrijven;

tusschen dezen auteur en mij ontbreekt waarschijnlijk al te zeer gemeenschap des geestes, dan dat hier nog van wederzijdsche appreciatie sprake kan zijn.

Zooals men het in de boeken van v. d. Bergh v. Eysinga gewoon is, wordt de lectuur telkens op het onverwachtst gekruid door uitvallen tegen „candidaat-notarissen," „wethouders" en „menniste-dominees."

Wie tot zulk eene samenvattende wereldleer komt, gaat onvermijdelijk buiten de grenzen van ons exacte kennen uit, hij doet eene keuze, waarin zijne persoonlijkheid meespreekt. Is dat niet de grond der altijd wisselende stelsels van metaphysica, dat er een irrationeel element is in de werkelijkheid, gelijk wij die beleven en elke wijsgeer lost die x in het hem voorgelegde vraagstuk naar eigen wijze op. Het is naar Windelbands uitdrukking juist dit antinomisme, dit niet geheel op elkaar passen van den menschelijken geest en de werkelijkheid, dat elke nieuwe generatie weer prikkelt tot nieuwe constructies, voor den positivist telkens even droeve teekenen eener teugellooze phantasie, voor den idealist de diepste bewijzen van 's menschen geestelijke grootheid.

Maar de wijsbegeerte wil meer, wil eigenlijk geheel iets anders zijn dan deze metaphysische bouwlust; zij is voor alles „de wetenschap, die de grondslagen van het weten onderzoekt." Aldus Alois Riehl in een zijner voordrachten, door Dr. Kreunen vertaald als *Inleiding tot de hedendaagsche Wijsbegeerte* (Zutphen, Thieme 1918, V + 258 blz.). Een bekend en veelgebruikt boek, hier met enkele kleine wijzigingen in vlot Hollandsch overgebracht. Riehl gaat zijn eigen weg; hij leidt niet in tot de veelheid der wijsgeerige vragen en stelsels, maar tracht tot philosophisch nadenken te brengen, aan de hand van enkele markante voorbeelden uit de geschiedenis van het menschelijk denken. Riehl behoort tot de Neo-Kantianen en wel tot die groep onder hen, die de taak der wijsbegeerte in de eerste en voornaamste plaats zien liggen

op het gebied der kennistheorie, — Locke is dus eigenlijk de eerste moderne philosoof — en die daarnaast Kants practische philosophie ook gaarne aanvaardt, maar de „ideeën" slechts wil laten gelden als „Aufgaben," normen, vooral nooit als Platonische realiteiten, nooit ook als basis voor de aanvaarding van eene transcendente realiteit, gelijk Kant het zelf wil. Metaphysica blijft verboden terrein, slechts even van uit de verte benaderd, „het geheim van het bestaan is door het denken niet te doorgronden." De na-Kantiaansche speculatie wordt dus niet hoog gewaardeerd, het panpsychisme — men denke hier aan Heymans — als „zuivere bespiegeling" terzijde gesteld.

Het klimaat is in deze kennistheoretische omgeving dus heel wat koeler, dan in het metaphysisch land, dat wij tevoren betraden. Naar mijne overtuiging heeft de Neo-Kantiaansche school van Windelband-Rickert een vruchtbaarder bodem voor verderen arbeid ontgonnen. Een karakteristieke trek van Riehls boek is nog hierin gelegen, dat hij vooral de ontwikkeling van de natuurwetenschap in verband met de kennisleer nagaat en vele bladzijden wijdt b. v. aan Galileï, Robert Mayer, Helmholtz, Ostwald. In de laatste hoofdstukken, aan de levensvragen gewijd, worden Schopenhauer en Nietzsche besproken.

Op het gebied der kennistheorie bewegen zich tegenwoordig ook theologen zeer ijverig; er zou eene reeks van beteekenisvolle monographieën uit de laatste jaren te noemen zijn. Veel besproken is daarbij ook Karl Heim, *Glaubensgewiszheit* (Leipzig, Hinrichs 1916, 200 S., M. 3.80, geb. M. 4.80). Heim, een van de geestelijke leidslieden van de D. C. S. V. (de parallel der Ned. Christ. Stud. Ver.), wordt, meen ik, ook in onze studentenwereld vrij veel gelezen. Zijn naam zal zeker nog luider klank krijgen; Kurt Leese laat zijne *Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Feuerbachs* (Leipz. 1912) op een apotheose van Heim uitloopen en Kalweits *Stellung der Religion im Geistesleben* (Leipz. 1908) doet in gematigder vorm hetzelfde. Heims boek heeft iets

zeer persoonlijks; hij is nu eens niet te klassificeeren: Kant, Schleiermacher, Hegel of Ritschl. Zijne theorie zal vermoedelijk niet zoo heel veel aanhangers vinden, ze is er te subtiel en te individueel voor, maar evenals bij Herrmann, wiens theologie ook weinig school heeft gemaakt, zal hier het krachtige persoonlijke geloof veel zegen kunnen brengen. — Men kan Heims *Glaubensgewiszheit* van twee zijden tezien; òf als een streng wijsgeerig-theologisch boek over de grondvraag van alle religie: waarop berust de zekerheid van den geloovige, òf als een persoonlijke belijdenis, waarin uitingen geschreven staan van ontroerende diepte. Wat het eerste betreft, Heim heeft volkomen gelijk, als hij zegt: de hedendaagsche theologie doet te veel, alsof er geen kwaad aan de lucht was. Zij is in de bovenverdieping van het huis en viert feest, terwijl beneden alles in vlam staat; en als de onbekommerde feestgenooten gewaarschuwd worden voor het dreigend gevaar, stellen zij zich zelf gerust: dat is niet onze zaak, daarvoor is de brandweer. Inderdaad, de hoofdkwestie van alle theologie wordt als een „Grenzfrage" naar de philosophen verwezen; die moeten maar zien, hoe zij met de moderne kennistheoretische scepsis verder gereed komen. Is Heims verwijt ten volle gerechtvaardigd, aan den anderen kant heeft, helaas, ook Troeltsch gelijk, als hij in eene recensie van een zwaar kennistheoretisch boek neerschrijft: „Es sind uralte Fragen in neuer Durchdenkung . . . ., aber ohne Abschlusz, wie das nicht anders sein kann. Für die Theologen ergibt sich daraus, wie weit ihr Gegenstand van jeder Möglichkeit eigentlich wissenschaftlicher Behandlung, sofern sie nicht eine Historische ist, abliegt und wie sehr sie in dessen systematischer Erfassung sich auf das Einfachste und wesentlich Religiöse konzentrieren müssen, wenn sie nicht in alle Endlosigkeiten der modernen Philosophie hoffnungslos verwickelt werden oder überflüssige Künste treiben wollen."[1]) Ook Heims

---

[1]) Theol. Literaturzeitung 1916, Heft 25/26, Sp. 547.

boek, het kan niet anders, voert onmiddelijk tot deze „Endlosigkeiten der modernen Philosophie," tot beschouwingen over ruimte, over tijd, over verhoudingen van subjecten. Het is niet wel doenlijk in kort bestek zijn betoog samen te vatten. Slechts dit ter karakterisęering. Religie kan slechts leven uit volkomen zekerheidsbesef, welnu: onze dagelijksche ervaring leert ons, dat absoluut zeker mij alleen dat is gegeven, wat *ik*, *nu*, *hier* beleef. En Godservaring wil natuurlijk per se meer zijn dan alleen *mijn tegenwoordig* beleven, meer dan eene subjectieve emotie. Ziedaar het conflict, dat logisch onoplosbaar blijkt. Een uitweg wil Heim ons wijzen, door ons te laten zien, dat de drie enge wanden, waarbinnen wij gekluisterd liggen: onze ikheid, het tijdpunt en het ruimtepunt wel empirisch noodwendig zijn, dus heel ons voorstellingsleven beheerschen, maar niet denknoodwendig. *Denkbaar* blijft eene andere ordening, waar deze exclusiviteit van subjecten, tijd- en ruimtepunten is opgeheven, waar dus iets tegelijk zichzelf en tegelijk in alle andere subjecten zou kunnen zijn, enz. En nu blijken wij voor het logisch volkomen ondoorzichtige feit te staan, dat deze hoogere ordening, dit „irrationeele," zich telkens aan ons opdringt: in het beleven van het feitelijkgegevene, dat immers nooit logisch deduceerbaar is, maar simpelweg als „Setzung" moet worden aanvaard (waarom ben ik A en niet B? waarom leef ik nu en niet voor 1000 jaar?), in het zedelijke normatieve, in den Christus. Er ligt iets van Kierkegaard in dezen sterken nadruk gelegd op de irrationaliteit van alle diepere leven, van alle geloof. — Over gevaarlijke bergpaden van subtiele redeneering lokt Heim ons mee; één stap zijwaarts en wij storten in den afgrond der eeuwige onzekerheid. Toch laat zich heel wat volkomen gerechtvaardigde kritiek opperen tegen dit fijne gedachtenspel. Fr. Traub heeft het zeer onbarmhartig door elkaar geworpen [1]), al doet hij m. i. veel te weinig recht aan de religieuse waarde van dit

[1]) Fr. Traub, *Ueber Karl Heims Art der Glaubensbegründung*, *Theol. Stud. u. Kritiken* 1917, Heft 2.

mooie boek. En bovendien: is de Ritschlsche „Art der Glaubensbegründung" zoo onaanvechtbaar? Uit de onderzoekingen betreffende het probleem der geloofszekerheid zullen wij zeker nog in lang niet geraken.

Ook Dr. De Hartog geeft een *Kennistheoretisch onderzoek* als vierde stuk van zijne *Philosofie der Religie in Grondlijnen* (Amsterdam, Kruyt z. j. 32 blz.). Ik kan voor dit boekje weinig sympathie koesteren. Vooral wie juist een minutieus kennistheoretisch onderzoek heeft doorgelezen, waarin elk nieuw begrip, dat wordt ingevoerd, eerst zijne definitie vindt, waarin bij elke uitspraak alle denkbare bezwaren één voor één worden besproken en gewogen, schrikt, wanneer hem hier plotseling eene reeks woorden worden voorgehouden, subject en object, waardeeringsoordeel en logisch oordeel, rationeel en irrationeel, psychisch en pneumatisch, werkelijkheid en norm, die zonder aarzeling worden aangewend en waaruit het Zijnde wordt opgebouwd. Dr. De Hartog kan er zich mee verontschuldigen, dat in het groote geheel van zijn werk dit stuk slechts een algemeen oriënteerend karakter kan dragen; het is volkomen juist, dat dus eene ingaande behandeling hier niet kan worden geeischt Maar hoeveel vruchtbaarder zou dan toch zulk een hoofdstuk kunnen zijn, als scherp en klaar het standpunt van den schrijver, ongeveer overeenkomend met het transcendentaal-realisme van Von Hartmann, tegenover andere hedendaagsche kennistheoretische stroomingen werd uiteengezet; nu krijgt men uit tekst en noten den indruk, alsof Kant en Schelling en Von Hartmann en Heymans het eigenlijk allen precies met elkaar eens zijn, terwijl, tot mijne niet geringe verbazing, de school, die zich in onzen tijd meer dan eenige andere met kennistheoretisch onderzoek bezighoudt, de Neo-Kantiaansche zelfs, nergens wordt genoemd.

Betroffen deze laatste geschriften alle de kennisleer, in een ander deeltje van ditzelfde werk (tweede stuk: *Karakteristiek der groote Godsdiensten*, 40 blz.) bespreekt Dr. De Hartog

een ander brandend vraagpunt van hedendaagsch godsdienst-philosophisch onderzoek: hoe moeten wij, die in leven en arbeid zoo noodig hebben ons gedragen te voelen door de overtuiging van de onovertreffelijke hoogheid van *onze* religieuse waarden, hoe moeten wij aan met het relativisme, inhaerent aan de historische wetenschap, waarvoor alle religies één lange gelijksoortige rij vormen. Dr. De Hartog wil een karakteristiek geven van de groote godsdiensten. Misschien is het, omdat ik Leidsch leerling ben en te veel bezonnen, bescheiden eerbied heb meegekregen voor het religieuse leven van oude volken en tijden, dan dat ik nu veel waarde zou kunnen hechten aan deze schetsmatige opsomming. Bij Hegel had de dialektische ontwikkelingsgang der godsdiensten in het geheel van zijne philosophie alle recht, maar waar de objectieve logica bij dezen schrijver niet wordt gehandhaafd, ware deze lijst toch beter niet gegeven. De hoofdzaak is ook eigenlijk, het Christendom aan het einde te kunnen teekenen als „hoogste, ja als eenige Godsdienst,” „als de samenvatting aller andere Godsdiensten.” Wij hebben het Christendom te verstaan „als de absolute religie,” „in haar blijken alle waarheidselementen der groote Godsdiensten in onverderfelijke Geestelijkheid verheven.” Het is de oude, speculatieve weg om de absoluutheid van het Christendom vast te houden, door niet meer het éene historische moment te verabsoluteeren, maar door in het Christendom „het wezen” van alle religie, van „de” religie te ontdekken. In de liberale theologie vinden wij deze stelling tot in Biedermann, tot in August Dorner toe, telkens weer in wrijving met eene empirisch-historische beschouwing van religie en Christendom. Discussie is hier vruchteloos, waar de uitgangspunten van het betoog zoover uiteen leggen.

Al behoort het eigenlijk tusschen de thans behandelde boeken niet thuis, het zij mij vergund ook even te noemen de tweede druk van Dr. De Hartog, *de Heilsfeiten, een beschouwing* (Amersfoort, Veen, 8 + 110 blz., *f* 1.25, geb. *f* 1.65). Ik heb voor dit boek grooten eerbied; ik kan mij

niet anders denken, dan dat het een zegen is, om te midden van veel slappe religiositeit in onze dagen in aanraking te komen met dezen hartstochtelijken geloovige, bij wien het leven en de woorden met alles verbrekend geweld opbruisen uit de volheid van de ziel. Er zijn in de *Heilsfeiten*, gelijk vaak in *Nieuwe Banen* brokstukken, die getuigen van zeer zuiver religieus leven, van zeer waarachtige inspiratie. „Wij hebben een God van het heden,” dat klinkt door alles heen. Toch is het mij, bij allen goeden wil en bij volkomen eerbied voor de religieuse kracht van dezen schrijver, onmogelijk in zijn werk iets anders te zien dan één grootsche ketterij, gelijk de mystieken en de groote speculatieve theologen en philosophen in hun tijd toch eigenlijk ook ketters zijn geweest in het dogmatisch kleed der kerk.

Intusschen, Dr. De Hartog heeft deze bedenking honderdmaal gehoord; ik vrees, dat hier een grens ligt aan het wederzijdsch verstaan van elkaar; ik ben bang, dat de schrijver mij zal rangschikken onder de „haarkloovers,” die, zooals hij zegt, „niet in staat zijn groote gedachten te grijpen.”

Aan de grenzen van de godsdienstwijsbegeerte brengt ons C. Pekelharings boek, *Kant's Teleologie* (Groningen, Noordhoff 1917, VIII + 243 blz., *f* 3.—, geb. *f* 3.75), een uiterst nauwgezette studie, eene exegese en kritiek van het begrip doelmatigheid in Kants philosophie. De schrijver hoopt op lezers onder hen, die in het algemeen belangstellen in wijsgeerige vragen; mij lijken èn het probleem zelf èn de behandeling ervan in dit geschrift voor den noviet weinig geschikt; Kant en Pekelharing wedijveren in stroefheid van stijl. Dit boek draagt aan alle zijden het cachet van den orthodoxen Heymans-leerling: het begrip „apriori” wordt niet logisch verstaan, zooals bij vrijwel alle Neo-Kantianen het geval is, maar psychologisch; gelijk ik het Heymans zelf eens in eene lezing hoorde zeggen: het gaat bij het apriori om „onze steeds aanwezige subjectieve organisatie,” om „het subjectieve aandeel in het stand komen

onzer ervaring.” Voor de drie groote *Kritiken* kan de schrijver dan ook weinig eerbied koesteren; in overeenstemming met Heymans’ oordeel is Kants groote tijd eigenlijk vòòr 1781 voorbij; Kants argumentatie betreffende de transcendentale ideeën „is voor werkelijke wetenschap waardeloos. Ja, zij maakt zelfs een medelijden wekkenden indruk.” Toen de *Kritik der Urteilskraft* werd geschreven, „leed Kants geest reeds aan verslapping,” een oordeel, eigenaardig contrasteerend met het getuigenis van den schrijver van het jongste groote boek over Kant (Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, 1917), die juist in deze laatste *Kritik* het hart vindt van Kants arbeid. Zonder vele woorden wordt de Hamilton-Heymansche verklaring van het causaliteitsbeginsel als onaantastbare waarheid aanvaard; Kants theorie der ervaring wordt als „ondeugdelijk” terzijde geschoven. Het is niet verwonderlijk, dat er zoo ten slotte van Kants behandeling der teleologie ook niet veel beters kan worden gezegd, dan dit, dat „hij niet weer tot zulke dwaasheden verviel als die van Wolff.”

Deze opmerkingen bedoelen niet eene afkeuring te zijn; wij dragen allen den psychologischen stempel van onze school mee; ’t is eene vrij nuttelooze bezigheid elkander dat te gaan verwijten. Maar ik had toch graag gezien, dat de gangbare Kant-opvatting wat meer aan het woord was gekomen, — er is hier toch meer te noemen dan Stadlers boek —, dat hare tegenstelling met Heymans’ exegese in het licht was gesteld, dat zij was bestreden desnoods; dan kon de lezer zelf oordeelen. Dan ware wellicht de kritiek op Kant ook langs breeder banen verloopen. Dat Kant zich telkens allerongelukkigst uitdrukt, zichzelf tegenspreekt, dwaasheden zegt, als men wil, dat weet ieder, die maar eens in zijn boeken gebladerd heeft. Maar met die opmerkingen is niets gezegd tegen de groote beginselen der transcendentaalphilosophie, die ook in de teleologie tot uiting komen. De belangstellende in de wijsbegeerte ware m. i. beter gediend met eene aanwijzing dier beginselen.

onzer ervaring." Voor de drie groote *Kritiken* kan de schrijver dan ook weinig eerbied koesteren; in overeenstemming met Heymans' oordeel is Kants groote tijd eigenlijk vòòr 1781 voorbij; Kants argumentatie betreffende de transcendentale ideeën „is voor werkelijke wetenschap waardeloos. Ja, zij maakt zelfs een medelijden wekkenden indruk." Toen de *Kritik der Urteilskraft* werd geschreven, „leed Kants geest reeds aan verslapping," een oordeel, eigenaardig contrasteerend met het getuigenis van den schrijver van het jongste groote boek over Kant (Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, 1917), die juist in deze laatste *Kritik* het hart vindt van Kants arbeid. Zonder vele woorden wordt de Hamilton-Heymansche verklaring van het causaliteitsbeginsel als onaantastbare waarheid aanvaard; Kants theorie der ervaring wordt als „ondeugdelijk" terzijde geschoven. Het is niet verwonderlijk, dat er zoo ten slotte van Kants behandeling der teleologie ook niet veel beters kan worden gezegd, dan dit, dat „hij niet weer tot zulke dwaasheden verviel als die van Wolff."

Deze opmerkingen bedoelen niet eene afkeuring te zijn; wij dragen allen den psychologischen stempel van onze school mee; 't is eene vrij nuttelooze bezigheid elkander dat te gaan verwijten. Maar ik had toch graag gezien, dat de gangbare Kant-opvatting wat meer aan het woord was gekomen, — er is hier toch meer te noemen dan Stadlers boek —, dat hare tegenstelling met Heymans' exegese in het licht was gesteld, dat zij was bestreden desnoods; dan kon de lezer zelf oordeelen. Dan ware wellicht de kritiek op Kant ook langs breeder banen verloopen. Dat Kant zich telkens alleronge-lukkigst uitdrukt, zichzelf tegenspreekt, dwaasheden zegt, als men wil, dat weet ieder, die maar eens in zijn boeken gebladerd heeft. Maar met die opmerkingen is niets gezegd tegen de groote beginselen der transcendentaalphilosophie, die ook in de teleologie tot uiting komen. De belangstellende in de wijsbegeerte ware m. i. beter gediend met eene aanwijzing dier beginselen.

Es ist für die Forschung ein grosser Gewinn, dass diese Arbeit, die ihr Verfasser leider nicht abschliessen konnte, noch veröffentlicht werden konnte. Sie bietet einmal eine gute Uebersicht über den Inhalt der einzelnen Hermesschriften (der 15 unter dem Namen Poimandres überlieferten Traktate, der Hermesfragmente bei Stobaeus, des Asclepius, der Hermesfragmente bei Pitra sowie der bei Kirchenvätern sich findenden Hermeszitate); wer die Hermesliteratur kennen lernen will, findet hier am besten die erste Orientierung. Sodann geht H., was in der Weise noch nicht geschehen ist, den Beziehungen der Hermetik zum N.T. nach, zunächst im Anschluss an seine Analyse der einzelnen Stücke, sodann in zusammenfassender, nur eben nicht abgeschlossener Darstellung, in der immerhin die wichtigen Begriffe Offenbarung, Gott, Welt, Mensch, Erlösung (in vorhergehenden Untersuchungen übrigens auch Wiedergeburt, Logos, Dynamis, Exusia u. a.) ihre Erörterung finden.

Das neue und bedeutsame in diesen Untersuchungen ist nun dies, dass H. nicht nur unsere Erkenntnis der in der Herm.-lit. sich findenden Anklänge an das N. T. bedeutend vermehrt, sondern auch in der wichtigen Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung der Herm.-lit. und des N.T. im Gegensatz zu den meisten seiner Vorgänger, bei aller Vorsicht, in einzelnen Fällen *Abhängigkeit der Herm.-lit.* vom neutest. Sprachgebrauch als wahrscheinlich annimmt; während er das Umgekehrte, Beeinflussung des N.T. durch die in der herm. Lit. bezeugte hellenistische Mystik, im Blick auf die Eigenart des Urchristentums, mit Nachdruck ablehnt.

Auf diese durch H. wieder in Fluss gebrachten Fragen möchte ich im folgenden etwas näher eingehen. Ich will vor allem die Möglichkeit christlichen Einflusses auf die Hermetica, danach auch eine Reihe von Anklängen der herm. Lit. an das N. T. zur Besprechung bringen, die Heinr. noch nicht oder nur ungenügend behandelt hat.

Nach der bisher herrschenden, freilich auch lebhaft bestrit-

tenen Annahme[1]) stellt die Herm.-lit. ein wichtiges Element in jenem theosophischen Synkretismus dar, der *bereits*[2]) seit den Tagen des Paulus den Sprachgebrauch, die religiöse Lehre und auch den Ritus der christlichen Gemeinde bestimmt haben soll. In der dualistischen Erlösungslehre, der Mystik und Sacramentenlehre des Paulus und in der johanneischen Terminologie vor allem meint man, da LXX und Judentum zur Erklärung nicht ausreichen, den Einfluss der hermetischen Mystik nachweisen zu können. Der Gedanke, dass besonders auffallende Berührungen umgekehrt dem Einfluss christlichen Sprachgebrauchs auf die herm. Lit. zugeschrieben werden können, wurde dagegen in grösster Einmütigkeit und in der Regel ohne näheren Beweis abgewiesen[3]).

---

[1]) Vgl. z. B. P. Feine, Theologie des N. T. ²556—558. E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jhdt. 1910, 157 ff.

[2]) Dies „bereits" ist wichtig; denn darauf kommt es an, ob die, für das 2. Jhdt allgemein zugestandene, Hellenisierung *bereits* im apostolischen Zeitalter eingesetzt hat.

[3]) Vgl. Reitz. Poim. 216 Anm., 248: ein künftiger Lexicograph des N.T. wird wahrscheinlich wenigstens in dem Hermet. Corpus mancherlei *jüdisches*, aber *kein christliches Sprachgut* nachweisen, wohl aber umgekehrt in der spätjüd. wie der frühchristl. Lit. viel Hermetisches. 36: nach christlichen Gedanken in dieser Schrift zu suchen ist von vornherein *aussichtslos*. 216 Anm.: von christl. Einflüssen wird auch hier nicht die Rede sein können (Betr. Poim. XIII). W. Kroll, a. a. O Sp. 821; J. Kroll, a. a. O. 167: Die hermet. Schriften zeigen nirgendwo eine Bekanntschaft mit dem Christentum, auch nicht in der Polemik, 389. Ed. Norden, Agnostos Theos S. 5.: R. hat gezeigt (?), dass jeder Versuch, in den hermet. Schriften christliche Einflüsse anzunehmen, notwendigerweise *in die Irre führt*. 139: Beeinflussung durch christl. Lit. bei dieser Schriftengattung unbedingt ausgeschlossen. Bousset: Kyrios Christos 139: Jedenfalls zeigen sich die Traktate, soweit ich sehe, *frei von jeder Beeinflussung von seiten des Christentums*, während sich hier und da allerdings Spuren des Einflusses des griech. A. T. nachweisen lassen. Uebereinstimmung zwischen den Hermetica auf der einen, Paulus und Johannes auf der anderen Seite deuten auf den gemeinsamen Boden der Frömmigkeit, in dem sie wurzeln. Anders übrigens schon Ed. Zeller, Die Philos. der Griechen III 2⁴ 243 u., der in Poim. I 10 und XIII 4 christlichen Einfluss annimmt; siehe dazu Krebs Logos 171 Für die Mysterienreligionen i. a. vgl. auch Cumont Die oriental. Religionen im röm. Heidentum übers. v. Gehrich 1910 S. VII f.

Es wird hier gut sein, zunächst einmal über Grundsätzliches sich klar zu werden. Wichtige und im Prinzip kaum anfechtbare Grundsätze hat Reitzenstein selbst in seinen „hellenist. Mysterienreligionen" (1910) S. 83 aufgestellt: gegenüber dem Einwand, dass die Philologen bei jeder Uebereinstimmung heidnischer und christlicher Vorstellungen ersteren ohne weiteres die Priorität zusprächen [1]) und an die Möglichkeit einer Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum zu wenig dächten, erwidert er: eine solche Beeinflussung scheine ihm in all den Fällen ausgeschlossen, in denen die fragliche Vorstellung in *mehreren heidnischen Religionskreisen* erscheint; sprachliche Entlehnungen aus dem Christentum halte er sogar von Anfang an für so unwahrscheinlich, dass er die *Beweislast* dem zuschiebe, der eine Priorität des christlichen Gebrauches annehmen wolle.

Demgegenüber hat Heinrici (S. 141) die methodische Regel formuliert und befolgt: wo sich in der Hermesmystik *unvermittelt* (d. i. sonst nicht bezeugt oder aus dem Zusammenhang nicht ableitbar) Ausdrücke finden, die in den neutest. Schriften ihren *festen* Sprachgebrauch haben, sind sie als Lehngut anzusehen.

Die beiderseitigen Grundsätze lassen sich insofern vereinigen, als H. gewissermassen die von R. ihm zugeschriebene „Beweislast" auf sich nimmt. Einen unbedingt wirksamen Zauberschlüssel hat uns indes weder R. noch H. in die Hand gegeben. Ob ein in der herm. Lit sich findender Ausdruck sich wirklich „fremd" ausnimmt, ist nicht immer sicher zu sagen; ebenso wenig hilft in allen Fällen der Nachweiss „festen" Sprachgebrauchs im N.T.: „Festheit" ist noch nicht identisch mit Originalität. Wir werden jedenfalls Heinr.'s Regel dahin ergängen müssen, dass auch eine *Häufung* christlicher Anklänge an einer Stelle nachgewiesen werden muss, und weiter sie dahin einschränken, dass vollkommene *Sicher-*

[1]) S. hierzu noch R.'s Aeusserung in Ilberg's Neuen Jahrb. 1914. S. 194.

heit des Urteils wol *kaum* zu erreichen ist. Immerhin scheint mir für eine fruchtbare Fortsetzung der Discussion erwünscht, dass gegenüber der unberechtigt scharfen Formulierung R.'s alle Forscher doch in jedem Fall die *Möglichkeit* christlicher Beeinflussung als im allgemeinen discutabel anerkennen wollten. Drei Gründe rechtfertigen meinen Vorschlag: 1) sind doch die uns vorliegenden hermet. Schriften sämtlich wesentlich *jünger* als das N.T. [1]), mögen auch einzelne Ideen und Ueberlieferungen gleichaltrig und älter sein, was aber in jedem für die Vergleichung wichtigen Falle nachzuweisen ist, hier liegt also dem „Hermetiker" eine Beweislast ob; 2) zwingt der von niemandem geleugnete *jüdische* Einfluss zu der Frage, ob nicht neben dem *Judentum* auch das erst allmählich von diesem losgelöste *Christentum* seinen Beitrag zu dem Synkretismus der Kaiserzeit geliefert hat, und im Blick auf die rasche Ausbildung einer konkurrenzfähigen christlich-hellenistischen Theologie, im Blick auf die oft fliessenden Uebergänge zwischen jüdischem und christlichem Hellenismus, sowie christlicher und heidnischer Gnosis muss diese Möglichkeit wirklich ernsthaft ins Auge gefasst werden; 3) ist allgemein anerkannt, dass jedenfalls die *späteste Schicht* (Fragmente und Zosimos) der herm. Lit. durch die *christliche* Sphäre hindurchgegangen ist; es handelt sich dann also einfach um die Frage, wann die christl. Beeinflussung der Hermetica eingesetzt hat, und die Möglichkeit, ob sie nicht schon früher, z. B. in den Poimandrestractaten begonnen hat, muss unbedingt erörtert werden.

Ein *neuer* Gesichtspunkt — das N. T. ein Ferment in der hermet. Theologie — ist damit zur Diskussion gestellt. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, sei gleich hinzugesetzt, dass ich, *im Gegensatz zu Heinr.*, an der bisher herrschenden Betrachtung des Verhältnisses der Hermetica zum N.T. an sich durchaus nicht rütteln will. Nur ihre *ausschliessliche*

---

[1]) W. Kroll 821 setzt das 3. Jhdt als mittlere Entstehungszeit.

Geltendmachung scheint mir eine Einseitigkeit zu sein, die durch den Tatbestand nicht gerechtfertigt ist. Die Hermetica liegen uns in Documenten vor, die kaum älter sind als das 3. Jhdt. Aber sie setzen eine längere Entwickelung voraus, ihre Grundgedanken stammen aus vorchristlicher Zeit, aus nichtchristlichem Milieu. Wir sehen in einen interessanten Prozess hinein, in dem orientalische und ägyptische Ideen mit verschiedenen griechischen Gedankensystemen sich auf die verschiedenste Weise verbinden. In mancher Hinsicht läuft die Geschichte der Hermetica mit der des Christentums parallel. Offenbarungen und Traditionen, die aus dem Orient stammen, assimilieren sich dem hellenischen Geiste. Auch in dieser Hinsicht ergeben sich ganz von selbst die zwei Möglichkeiten: 1) dass *nichtjüdische* Elemente, die wir im *Urchristentum* entdecken, und die dem synkretistischen Milieu entnommen sein müssen, nun in ursprünglicherer Gestalt in den *Hermetica* nachzuweisen sind, und 2) dass *neutest.* Formulierungen und Ideen ihrerseits auf die spätere synkretistische Hermetik zurückgewirkt haben. Keineswegs soll also der *Einfluss des auch in der herm. Lit. bezeugten Synkretismus auf das Urchristentum* geleugnet werden; es soll nur gefragt werden, ob nicht im Lauf der Zeit auch das Christentum Stoffe an den immer weiter sich entfaltenden Synkretismus zurückgegeben hat. Ich verhehle mir nicht, wie schon gesagt, dass der Nachweis da im einzelnen Falle oft schwierig ist und nicht immer zur vollen Entschiedenheit gebracht werden kann. Hier kommt es aber zunächst auf die Feststellung des Grundsätzlichen an. Ich wende mich gegen jede aprioristische Ablehnung der einen oder anderen Möglichkeit.

II.

Ich beginne mit den oben erwähnten *jüdischen Einflüssen* in der hermet. Lit., um von da zu den etwaigen christlichen Einflüssen vorzudringen. Sie beziehen sich anerkanntermassen

vornehmlich auf den *Schöpfungsbericht*. Am meisten überrascht da zunächst das directe Zitat Gen. 1_{28}, in Poim. I 18 als *ἅγιος λόγος* eingeführt, dort wie in III 3 in der nach Heinr. 22 hellenisierten, besser wol hebraisierenden (nämlich an die Wiedergabe eines hebr. infinitus absolutus erinnerenden) Form: *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει* [1]). Aber die ganze Umgebung wimmelt auch von Anspielungen. Zu I 19 hat schon Heinr. Gen. 1_{25}, zu 12 Gen. 1_{27} notiert (doch s. auch Gen. 1_{26} *a* und *b*). Zu III 1—3 weist J. Kroll 139 ff. mit Recht auf Gen. $1_{2.\ 11.\ 20.\ 24}$ und zur Kore Kosmu Stob. I 394_{19} W. auf Gen. 1_{31}, zu 388_{20} auf Gen. 1_3 u. a.; auch bei der Idee der ursprünglichen Mannweiblichkeit des Menschen könnte (vgl. Kroll 239) Gen. 1_{27}, gnostisch ausgelegt, von Einfluss gewesen sein. Hierzu sind nun aber noch weitere Anklänge zu stellen. Zu Poim. I 11 *a*. E. (Scheidung von Land und Wasser und Entstehung der Tiere) ist das Vorbild von Gen. $1_{7.\ 24}$ unverkennbar. Aehnlich hat Poim. I 17 *ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν* wol Gen. 2_7 (vgl. I Cor. 15_{45}) zur Voraussetzung, und die Weigerung der Isis den Ursprung des göttlichen Samens auf Erden aufzuheben, weil sonst später einmal das Wesen der unsterblichen Götter zu den Menschen kommen könnte (Stob. I 406 ff.), erinnert an die Vorspiegelung des Schlange Gen. 3_5 und an die Befürchtung Jahwe's Gen. 3_{22}. Der Einfluss des Schöpfungsberichts auf die hermet. Kosmologie ist ein sprechender Beweis für den mächtigen Eindruck, den auch philosophische Gemüter unter den Heiden von den ersten Seiten der Bibel empfingen [2]).

Neben der Genesis scheint aber auch *Hymnenstil* und *Liturgik*, wie sie vornehmlich in den *Psalmen* zum Ausdruck kommen, auf die liturgischen Stücke in der hermet. Lit. von

---

[1]) Vgl. dazu Reitz. Poim. 51; J. Kroll 139 ff., 181; Heinr. 22, 42, 73, 102.

[2]) Vgl. A. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums ²I, 236.

Einfluss gewesen zu sein [1]). Mit Recht weist Heinr. zu Poim. V auf Ps. 8, 104, 139. Näher berührt sich die Aufforderung in XIII 18 *αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ πᾶν* (vgl. auch 19) mit Ps. 103_1 *εὐλόγει . . . πάντα τὰ ἐντός μου τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ*. Die am Schluss von I den Hymnus einleitenden Worte *διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ* erinnern an Dt. 6_5 (*ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεως σου* LXX) bzw. Mc. 12_{29} ff. wo auch noch *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου* hinzugefügt ist. Mit Recht stellt v. Dobschütz (bei Heinr. 227) auch das in dem Hymnus Poim. I 31 neunfach sich wiederholende *ἅγιος* zu den sicheren alttest. Beeinflussungen: Jes. 6_3 wird die Quelle sein.

Es würde sich wol lohnen, einmal den Psalter nebst den verwandten profetischen Stücken genauer auf Anklänge an die herm. Lit. zu untersuchen. Man *übersieht* gegenwärtig sehr leicht, dass eine grosse Reihe fundamentaler „gnostisch-orientalisch-synkretistischer" Begriffe *auch in LXX reichlich verwendet* sind, wie „Licht", „Leben", „Erkennen" und „Erkannt werden" u. s. w. [2]) Die Möglichkeit besteht, dass das A. T. eine Hauptquelle dieser Terminologie gewesen ist. Nur darf daneben nicht verkannt werden, dass die Begriffe in der herm. Lit. wie sonst im Hellenismus eine tiefere und eigen-

---

[1]) Vgl. J. Kroll 308, 331. Heinr. 45.

[2]) Vgl. zu letzterem die Zusammenstellungen bei Krebs a. a. O. 159 ff. — Einige Beispiele seien hier noch angefügt. Poim. X 21 heisst es: *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς*. Hiermit vgl. Ps. 142 $(143)_{10}$ *τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ*. Ps. 24 $(25)_5$. So ist Reitz. 2 Fragen zu ergänzen. Auch die Begriffe *δόξα* = Herrlichkeit und *λαοί* = Nichteingeweihte will Heinr. (60, 65) von der LXX herleiten (Poim. X 7, XI 15). Zu *δόξα* und *δοξάζειν* vgl. noch Reitz. Poim. 22, Krebs 163, 175. Erwünscht wäre eine genauere Vergleichung etwa der *φῶς*-, und *ζωή*-stellen der LXX mit der hermet. Verwendung der Begriffe.

artige Bedeutung gewonnen haben; nicht einmal bei Philo würde die Beziehung auf die LXX ausreichen.

In jedem Fall ist hiermit bereits erwiesen, dass Teile des Griechischen A. T. der Hermetik bekannt waren und ihre Kosmologie wie ihre religiöse Sprache befruchtet haben. Wie die Bekanntschaft mit ihm vermittelt wurde, ist schwer zu sagen. Philo, der ja grosse Verwandtschaft mit der herm. Lit. zeigt, (wie namentlich J. Kroll nachgewiesen hat [1]), könnte wol in Betracht kommen [2]; doch ist anzunehmen, dass einige Hermetiker Teile der LXX selbst zur Hand genommen oder noch auf anderem Wege die religiöse Terminologie des hellenistischen Judentums in sich aufgenommen haben. Je später nun diese Aufnahme geschah, um so näher rückt die Möglichkeit, dass an diesen Einflüssen des A. T. auch *christliche* Vermitlung beteiligt war. In der Tat ist Heinr. der Meinung, dass von den angeführten Stücken Poim. I jedenfalls mit dem Christentum bekannt war (S. 147).

Aber noch eine dritte Gattung jüdischen Schriftentums muss zur herm. Lit. in Beziehung gesetzt werden, die *Weisheits*literatur, wie ich vornehmlich an der Sapientia Salomonis nachweisen möchte [3]).

Die Verwandtschaft springt unmittelbar in die Augen. Schon die Idee und Figur der *Sophia* in ihren Beziehungen zu Gott, zur Weltschöpfung, in ihrer Eigenschaft als erleuchtende und erlösende Macht ist eine Parallele zu den verschiedenen leitenden Grössen der herm. Lit., dem Poimandres selbst, dem Nûs, dem Logos, auch Tat-Hermes, vor allem zur Isis, die nach Reitz. das eigentliche Urbild der Sophia ist (s. Neue Jahrb. 1914, 191).

Besonders sei hierauf verwiesen, dass die hellenistischen Termini, die in der berühmten Beschreibung der „Weisheit"

---

[1]) Vgl. im Index zu Philo 433—35.

[2]) so W. Kroll 818, J. Kroll 388.

[3]) Nachträglich sehe ich, dass sie schon von Reitz. 2 Fragen 109 ff. in diesen Zusammenhang eingestellt worden ist.

7_{22} ff. gebraucht werden, auch der herm. Lit. bekannt sind. Das Auffallendste ist, dass in der (wie oben erwähnt) auch durch Gen. 1 befruchteten Schöpfungsmythe Poim. III 1 die schöpfende Kraft *πνεῦμα λεπτὸν νοερόν* genannt wird, was sich wörtlich so gleich am Eingang der Stelle findet [1]), aber auch die dazwischen stehenden Prädikate *ἅγιον*, *μονογενές*, *πολυμερές* hätte der Hermetiker wol gebilligt. Ebenso lässt sich die Idee der *ἀπόρροια* und des *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου* Sap. 7_{25} f. in der herm. Lit. belegen (s. Heinr. 98 f.). Man denke auch an die Lehre der Kore vom göttlichen Pneuma (Heinr. 100), das ja in Sap. 7_{22} ff. und auch 1_{6} f. mit der Weisheit beinahe identificiert ist. Eine eingehende Vergleichung würde wol noch weitere Berührungen zeitigen.

Neben der „Weisheit" kennt auch die Sap. den (nach 1. Chron. 21_{16}) personifizierten Logos 18_{15}; auch hier berührt sich die nähere Ausmalung unmittelbar mit Poim. I 10: spricht Sap. von Gottes *παντοδύναμος λόγος*, der vom Himmel herab mitten auf die Erde sprang (*ἥλατο*), um die ägyptische Erstgeburt zu vernichten, so heisst es in der hermet. Schöpfungsmythe: *ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ὁ τοῦ θεοῦ λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα* (vgl. auch 5). In verschiedener Anwendung haben wir beidemale das Motiv vom *herabspringenden Logos Gottes* (s. auch Reitz. Fragen 111 z. St.).

Hierzu kommen weiter die Worte, mit denen Hermes als Führer und Erlöser der Menschheit bezeichnet wird (Poim. I 26 *οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ*;) und der Ruf zur Bekehrung, den er alsdann ergehen lässt I 27 f. *Nus, Logos, Tat und Isis haben die Eigenschaften und Functionen der jüdischen Weisheit.* Vgl. zum Erlösungsgedanken Sap. 9_{18} *τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν*, zu dem Aufruf („*κηρύσσειν*") an

---

[1]) *πνεῦμα νοερόν* ist als stoische Prädizierung der Gottheit Plutarch Plac. philos. 6 p. 535 und Stob. Ecl. I 28 bezeugt.

die Menschheit in Poim. I 27 f. Sap. 1_1 ff., und noch besser das „κήρυγμα" der Weisheit in Prov. 9_{3-6} und Sir. 51_{23-30}. Was Poim. I 22 vom Nus gesagt wird, dass er den Gottesfürchtigen und Guten, Reinen und Barmherzigen und Frommen beisteht und diese durch seine Gegenwart zur Erkenntnis des Alls und zur rechten Gottesverehrung führt, könnte ebenso gut von der „Weisheit" gelten, ja könnte von ihr abgenommen sein: Vgl. Sir. 24_{17} ff., 51_{23} ff. Sap. 1_4.

Damit ist angedeutet, dass auch der *Lehrgehalt* der Sap. wie der jüdischen Weisheitsliteratur überhaupt einige Verwandtschaft mit der Hermetik zeigt. Wenn in dieser wie übrigens schon im System Philo's die Philosophie ganz und gar in den Dienst der Theologie gestellt ist [1]), so ist damit auch die jüdische Weisheit charakterisiert, vgl. Prov. 1_7 ff. u. ö. Die in der Hermetik zum Abschluss kommende *Theologisierung* der griechischen Philosophie kann zugleich als ihre Orientalisierung angesehen werden [2]).

Nur auf einige Einzelheiten sei hier hingewiesen. Wie die Hermetik wird auch die Weisheit in Sap. gern als *Mysterienwissen* dargestellt [3]): den Würdigen teilt sie die Gnosis mit. Vgl. Sap. 6_{22}, $7_{7.\,15.\,17.\,21}$ f., $9_{11.\,17}$. Gegenüber dem Gottlosen rühmt sich der Weise der γνῶσις θεοῦ und nennt er sich παῖς θεοῦ Sap. 2_{13}: das sind auch Ausdrücke der Hermetik Poim. XIII 8. 2. 4. 14. Dabei polemisiert die Weisheit gegen

---

[1]) Vgl. z. B. J. Kroll 326 ff.

[2]) Vgl. hierzu Ed. Norden, Agnostos Theos, bes. S. 134, der übrigens in seiner Untersuchung des Logions Mt 11_{25-30} auch den Weisheits-typus heranzieht, u. J. Kroll 327 ff.

Trotz der theologischen Spitze ist die Lehre vom Ursprung und Bestand der Welt noch ein umfangreiches Thema, das vielfältig behandelt wird; aber auch Salomo hat der göttlichen Weisheit zu danken: εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων 7_{17} (dazu Reitz. Poim. 45[1]). Der kosmologische Gottesbeweis, der sich Sap. 13 und ähnlich Poim. V verwendet findet, leitet von der Kosmologie zur Theologie zurück.

[3]) S. die Zusammenstellung bei Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (in Bousset's u. Gunkel's Forschungen N. F. S. 1913) S. 102 ff., andererseits J. Kroll 380 ff.

heidnische Mysterienweisheit 14_{23} ff. (vgl. Focke a. a. O.): nur in der Form hat sie sich dem heidnischen Mysterienwesen angepasst.

Ein anderes Thema, das Sap. und Hermetik verbindet, ist die Reflexion über die Entstehung des *Bilderdienstes.* Zweimal handelt der Asclepius von der Kunst der Menschen sich Götter zu bilden: c. 23 cf. „homo fictor est deorum qui in templis sunt" etc. und c. 37: die Vorfahren, in irrigen Vorstellungen von den Göttern befangen, invenerunt artem, qua efficerunt deos (vgl. Heinr. 128, 133 f.). Zu diesen Vorstellungen müssen auch die viel zu wenig berücksichtigten [1]) Ausführungen Sap. 13 f. herangezogen werden, besonders der Passus, wo die Götterbilder, die Kulte und Mysterien als Folgen einer Glaubensverirrung 14_{14} aus Totenverehrung und Königsverehrung abgeleitet werden 14_{15} ff. Natürlich ist die stärkere polemische Tendenz der Sap. nicht zu übersehen; dass der Mensch „Gott bilden" könne, wie er wirklich ist, leugnet der Jude 15_{16}.

Wie in der Hermetik ist auch in Sap. das Ziel der Belehrung die Erziehung der Seele zur *ἀθανασία* vgl. J. Kroll 195 ff., 275 f. und Sap. 2 f. In merkwürdiger Uebereinstimmung lehren Sap. und Hermetik, dass die Menschen statt die Unsterblichkeit, die vor ihnen lag, zu ergreifen, den Tod gewählt haben vgl. Sap. 1_{12-14} mit Poim I 28 *τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν*; Unsterblichkeit fällt für die Hermetik mit Vergottung zusammen. Von der *ἀνθρωπότης*, dem Wesen der Menschen, die den göttlichen Nus in sich haben, lehrt Poim. XII 1: *ἐγγύς ἐστι τῆς θεότητος.* Aehnlich heisst es Sap. 6_{19} *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.* (Formell ist auch Philo de Abr. 26 p. 5 M zu vergleichen: *τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως.*

---

[1]) Doch s. Reitz. Rel. gesch. Fragen 109 f.

Diese ethische Begründung ist übrigens in Sap. Voraussetzung der Unvergänglichkeit cf. 6_{17} f.).

An die (platonisch-) hermetische Lehre von der Postexistenz der Seele und der Seelenwanderung selbst (vgl. J. Kroll 272 ff., 297 ff. u. ö.) erinnert Sap. 8_{19}; die hermetische Anschauung, dass das irdische Leibeszelt den Geist belastet (s. Kroll 269 ff., 341 ff.), findet in der bekannten Stelle Sap. 9_{15} ihren Ausdruck.

Nur ganz flüchtig sei noch daran erinnert, dass Sap. wie herm. Lit. ein grosses Interesse an Aegypten haben; auch die Sap. könnte (muss nicht) in Aegypten entstanden sein.

Was folgt aus diesen Vergleichungen? Zweierlei kurz gesagt: einmal ist ein neuer Beitrag zu dem hellenistischen Charakter der Sap. Sal geliefert; andrerseits ist die Frage gestellt, ob nicht auch die *jüdische Weisheit ihren Anteil an der in der hermet. Lit. wahrzunehmenden Orientalisierung der hellenischen Philosophie hat* [1]).

III.

Vom Judentum wenden wir uns zum *Urchristentum*. Nachdem erwiesen ist, dass einige hermet. Tractate mit alttest. Ueberlieferung wol vertraut waren, erhebt sich nun die Frage, ob nicht auch die neutest. Lehre oder wenigstens neutest. Terminologie den hermet. Schriftsstellern bekannt war und von ihnen zum Ausbau ihrer synkretistischen Theosophie mit verwertet wurde.

Heinrici erörtert die Möglichkeit christlicher Beeinflussung zu zahlreichen Tractaten und zu zahlreichen Terminis. Ein

---

[1]) In diesem Sinn hat kürzlich C. Weyman in einem Aufsatz „Mysteriensprache oder Bibel?" (Bibl. Zeitschr. 1917, 117 f.) die Hypothese aufgestellt, dass der Ausdruck συνέχων τὰ πάντα in Mysterientexten aus Sap. 1_7 abzuleiten sei. Da der Ausdruck, wie W. selbst zugiebt, stoische Färbung trägt und auch sonst in der jüdisch-hellenist. Lit. vorkommt (Philo), ist mir diese Annahme nicht sehr wahrscheinlich. Die Frage verdiente gründlichere Untersuchung.

Beweis seiner Vorsicht ist die Tatsache, dass er sehr oft trotz naher Berührung den Gedanken der gegenseitigen Abhängigkeit (also auch den der christl. Beeinflussung der herm. Lit.) abweist oder sein Urteil in der Schwebe lässt (vgl. S. 32, 36, 47 f., 45, 54, 60, 64 f., 70, 102 f., 114 f.). Vielfach will freilich seine Hervorhebung des Unterschieds der parallelen Stücke oder der verschiedenen Orientierung vornehmlich die Unwahrscheinlichkeit hermetischer Beeinflussung des Christentums dartun [1]). Weiter ist zu bemerken, dass er zwischen den verschiedenen Schichten der hermet. Lit. unterscheidet: nur bei den jüngeren Stücken hält er direkte Entlehnung aus christl. Ueberlieferung für überwiegend wahrscheinlich, so in Poim. I und XIII, in IV und im Asclepius, wo er, Augustinus folgend, Polemik gegen das Christentum vermutet (119, 131), weiter bei den sicher christlich gefärbten Fragmenten Pitra's und bei den Citaten der Kirchenväter, namentlich denen Cyrills [2]).

Fragen wir nun, bei welchen Ausdrücken der herm. Lit. er schliesslich Entlehnung vom Christentum voraussetzen möchte, so ist die Antwort nicht so einfach, erstens weil er selbst eine solche Zusammenstellung unterlässt, zweitens weil die Liste aus nicht immer entschiedenen Ueberlegungen und Auseinandersetzungen zusammengesucht werden muss. Ich meine, dass folgende Ausdrücke der herm. Lit. (ausschliesslich der christl. infizierten jüngeren Fragmente) nach Heinr. christlicher Entlehnung verdächtig sein dürften: Poim. XIII 21 *θυσίαν δεκτὴν … τῷ θεῷ* nach Phil. 4_{18} (nicht 18, 21, *λογικαὶ θυσίαι* vgl. Rom. 12_1 1 Ptr. 2_5) S. 34; *κηρύσσειν, κήρυγμα* I 27 IV 4 (vgl. Synopt., Paulus) S. 37, 45, 179[2]; *δικαιοῦσθαι* XIII 9, das trotzdem es hier „gerechtgemacht werden" be-

---

[1]) z. B. 61. 102. 115. Gelegentlich setzt er statt etwaiger Abhängigkeit des einen vom anderen gemeinsame Abhängigkeit von älteren Quellen, so z. B. beim Logos S. 33.

[2]) Sicher christlich beeinflusst ist auch die letzte heidnische Ausgestaltung der Poim.-lehre bei Zosimos (Reitz. Poim. 102 ff.).

deutet (was H. für Paulus ablehnt), durch die Kenntnis des christlichen Sprachgebrauchs wahrscheinlich veranlasst sein soll S. 37; die Bezeichnung des Mysten als *σωζόμενος* IX 5 S. 54; die Idee, dass die Kinderseele den reinen Seelentypus darstellt (X 15) ein der Antike fremder und im Zusammenhang der Mystik überraschender Gedanke, den H. gern von Jesusworten wie Mt. 18_3 19_{14} ableiten möchte S. 60 (vgl. 73 u. 209); der Preis des Namens Gottes Asclep. 41, *πιστεύειν* IV 4—6 und credulitas Asclep. 29 (138, 44, 52: die Entscheidung schwankt indessen).

Man sieht, die Ernte H.'s ist nicht sehr reich, sehr Wesentliches ist nicht gefunden, und das Genannte ist auch anderer Deutung fähig: *θυσία δεκτή* lässt sich auch aus LXX ableiten vgl. Is. 56_7 Sir 32 $(35)_9$, ebenso *κηρύσσειν* und *κήρυγμα* (vgl. o.), zu letzterem erinnert H. selbst an den *κήρυξ* Epictet's; *σώζεσθαι* wird in der hermet. Lit. häufiger gebraucht (vgl. auch P. I 26, 29, XIII 1,) und ist neben *σωτηρία* ein integrierender Grundbegriff der hellenistischen Mysterienreligionen; die Idee vom sündlosen Kindestum ist schon hellenistisch-vorchristlich (vgl. m. Buch Taufe u. Sünde Sachregister s. v. Kindestum); wegen *πιστεύειν* schwankt H. selbst. So bleibt neben Asclep. 41 nur *δικαιοῦσθαι* übrig, aber hier steigt auch die Möglichkeit christlicher Beeinflussung, wenn man den hermetischen Gebrauch doch gelegentlich, so 1 Cor 6_{11}, schon bei Paulus ansetzt.

Parturiunt montes ... ist man versucht zu sagen; und werden wir nicht besser tun, auch diesen Rest zu streichen? Ich mahne zur Vorsicht. Es bleibt eine Reihe von Ausdrücken, bei denen christliche Entlehnung Heinr. zwar wegen verschiedener Orientierung abweist, ein anderer gleichwol erwägen könnte. Die These christlicher Beeinflussung auch der älteren hermet. Tractate darf nicht so rasch wieder von der Tagesordnung verschwinden. Erneute Durchforschung und Vergleichung des Materials bleibt erwünscht. Ich kann wenigstens, so oft ich den Schluss von Poim. I und dann Poim. XIII,

weiter auch IV überlese, den Verdacht einer christlichen Beeinflussung nicht so leicht los werden. Jüdische Beeinflussung steht fest; von da zur Annahme christlicher Beeinflussung, wenn die Anklänge an Jüdisches und Christliches dicht bei einander stehen, ist nur ein kleiner Schritt.

Es sind vor allem die mit der *Bekehrung* und *Wiedergeburt* zusammenhängenden Lehrausführungen, die zum Vergleich mit dem N. T. herausfordern. Eine Entscheidung über die geschichtlichen Zusammenhänge ist freilich hier besonders schwer, da so vieles berücksichtigt sein will: die Entwicklung des Bekehrungsgedankens im Judentum [1]) und die enge Anknüpfung der christlichen Lehre an die alttestamentlich-jüdische einerseits, die Entwicklung paralleler Ideen im Griechentum [2]) andrerseits, sodann der im Christentum mit der Bekehrung verbundene Sacramentsgedanke, der im Judentum keine Parallele hat, wol aber in den hellenist. Mysterienreligionen [3]). Nun läge es nach diesen Hinweisen nahe, wenn die hermet. Sacramenten- und Bekehrungslehre auffallende Aehnlichkeit mit der christlichen zeigt, hier ausschliesslich den Beweis für Abhängigkeit des Christentums von den hellenist. Mysterienreligionen zu finden. Dagegen rät die Chronologie zur Vorsicht. A priori lässt sich denken, dass die *hermet.* Mysterienlehre ihrerseits *auch* christliche Terminologie verwendet hat.

An einigen Beispielen sei das Gesagte illustriert. Ich beginne mit dem schönen Bekehrungsruf des Hermes am Ende des 1. Tractats (27 f.), den Ed. Norden (zusammen mit Poim. VII 1 f.) in seiner bekannten Untersuchung des hier vorliegenden Schemas (Agnostos Theos 5 ff., 129 ff.) mit der Areopagrede des Paulus Apg. 17_{22} ff., der 33. Ode Salomo's, dem Kerygma Petri und der Predigt des Barnabas (Clem.

---

[1]) Vgl. m. Taufe u. Sünde 8 ff., auch Wrede Zeitschr. f. neut. Wiss. I, 66 ff.
[2]) Taufe u. Sünde 51 ff.
[3]) Vgl. z. B. Heitmüller Taufe u. Abendmahl im Urchristentum 22 ff.

Hom. I 7) zusammengestellt hat [1]). Man muss aber zunächst, wenn man das für die geschichtliche Beurteilung nötige Material vollständig heranziehen will, auch die typische Bussrede des israelitischen Profeten, den Lockruf und Bekehrungsruf der jüdischen Weisheit und die Gestaltung des Schemas bei Philo berücksichtigen. Ich beginne mit Philo. Wir lesen de sacr. Ab. et Caini 70 p. 176 M: *καταφεύγετε, ὦ μάταιοι, ἐπὶ τὸν μόνον ἰατρὸν ψυχῆς ἀρρωστημάτων μεθέμενοι τὴν ἀπὸ γενέσεως τῆς παθητῆς ψευδώνυμον ὠφέλειαν* (vgl. auch quod det. pot. ins. sol. 74 ff. p. 205 f. M.). Keine der von Norden angeführten Parallelen kommt dem hermet. Typos so nahe wie dieser Philo'nische Aussruf. Die Weisheitslehre ist oben schon berührt; auch Od. Sal. 33 gehört hierher, es ist eine Rede der Weisheit. Von alttest. Beziehungen (zu I 27 f.) sei noch erwähnt, dass die Anrede *ὦ λαοί* im Profetismus ihre Parallele hat vgl. Micha 1_2 *ἀκούσατε, λαοί, λόγους*. Auch die Gegensätze von Tod und Leben, von Finsternis und Licht, von Trunkenheit und Nüchternwerden (vgl. Joel 1_5, dazu J. Kroll 378^2), das in *συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ* I 28 angedeutete Bild von den zwei Wegen, alles das findet sich in der alttest.-jüdischen Literatur und ist in der christlichen Tradition zunächst aus dem Judentum herübergenommen. Dass das *μετανοήσατε* I 28 aus orientalischen, besonders jüdischen Vorstellungskreisen eingedrungen ist, hat schon Ed. Norden (Agn. Theos 139) festgestellt; in Jes. 46_8 findet auch die Fortsetzung *οἱ συνοδ. τ. πλ.* (s. o.) eine schlagende Parallele: *μετανοήσατε οἱ πεπλανημένοι.*

Im übrigen scheinen die zwei Predigten hellenistisch gefärbt zu sein [2]). Da ist aber noch einiger auffallender christ-

---

[1]) Vgl. auch Bousset Gött. Gel. Anz. 1914 S. 738 f.; Norden hat das Thema indes noch nicht erschöpft.

[2]) Vgl. J. Kroll 376 ff. Trunkenheit, Unwissenheit und Finsternis erscheinen übrigens auch bei Philo verwoben z. B. de ebr. 154 f., p. 381 f. M. de Jos. 106 p. 56. Vgl. auch das Agraphon bei Reitz. Poim. 240 f.

licher Anklänge zu gedenken. Schon Reitz. Hell. Myst. 120 und J. Kroll (378) haben auf 1 Kor. 15_{34} aufmerksam gemacht (v. Heinr. merkwürdigerweise nicht betont), wozu noch 1 Th. 5_{4-8} zu stellen ist: in 1 Cor. die gleiche Zusammenstellung von Ernüchterung und Unkenntnis Gottes vgl. *ἐκνήψατε δικαίως· ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν* mit P. I 27 *οἱ .... ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες ... τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε,* in 1 Th. 5 die ähnliche Verwendung und Vermischung der Gegensätze: Schlaf und Erwachen, Trunkenheit und Ernüchterung, Licht und Finsternis wie in P. I 27 f. Die Bilder sind alttestamentlich-jüdisch und hellenistisch. Die besonders grosse Aehnlichkeit der Parallelen erlaubt, ja fordert die Frage, ob auf die hermet. Formulierung neben der jüdischen nicht auch die paulinisch-christliche Terminologie eingewirkt hat. Eine sichere Antwort lässt sich nicht geben; ich meine nur, dass hier auch an christlichen Einfluss gedacht werden kann [1]. In jedem Fall ist der „Bekehrungsruf" ein Sammelbecken, in dem sich alttest.-jüdische, stoisch-hellenistische und christliche Elemente gemischt haben.

Eine andere Parallele führt uns in die apokryphe Textüberlieferung des N. T. Wenn man in Poim. VII 1 liest: *ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι,* so wird man an den neu entdeckten Mc-schluss erinnert, wo die Jünger zum Herrn sagen [2]: *ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, τὸν μὴ ἐῶντα ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων τὴν ἀληθινὴν τοῦ θεοῦ καταλάβεσθαι δύναμιν.* Es handelt sich hier um gleichen Satzbau, um gleichen Wortgebrauch an wichtiger Stelle und um einen sehr ähnlichen

---

[1]) Wie nahe das Schlussgebet des Poim. den christlichen Gedanken steht, zeigt auch die Tatsache, dass es in eine christliche Gebetsliturgie übernommen worden ist (s. Reitz. Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss. 1910, 324 ff., weiteres v. Dobsch. bei Heinr. 224).

[2]) Zitiert nach Swete in Lietzmann's Kl. Texten 31 S. 10 f.

Dualismus in der Lehre; die Poim.stelle ist echt hermetisch [1]), der apocryphe Satz spezifisch jüdisch-urchristlich bis auf die letzte, mehr hellenistisch empfundene Wendung. Man muss sich eines Urteils enthalten, das auffallende Zusammentreffen in Denkweise und Stil ist gleichwol der Beachtung wert.

Der positive Ausdruck für die von dem hermet. Bussprediger gewünschte Sinnesänderung ist παλιγγενεσία. Ueber diesen schon viel verhandelten Begriff [2]) ist nun auch Heinr. 26 ff., 96, 203 f. (vgl. auch 218 f.) zu vergleichen: es ist nach ihm bei Hermes (XIII) einerseits magische Verwandlung des geistigen Wesens, andrerseits der Sieg des besseren Selbst über die Leidenschaften der untergöttlichen Weltkreise; eine Befreiung von den Martern der Materie, die der Seele den Aufstieg in die obere Welt ermöglicht, in der Kore (Stob. I 398_5 W.) die Wiederverwandlung in körperliche Existenzform. *Π.* ist weiter — was H. nicht bemerkt — in dem Schöpfungsbericht III 3 die Fähigkeit zur Fortpflanzung (von Tieren und Pflanzen), vgl. *τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες*, eine Wendung, die abgesehen von *π.* durch Gen. 1_{11} f. angeregt sein wird, und wozu die christlich-häretische Umdeutung der *ἀνάστασις* zu vergleichen ist, die Acta Pauli 14, Epiphan. Haer. 40, 8, vielleicht auch II Tim. 2_{18} bestritten wird (s. Zahn Einl. [3] I 491 u.) und die wol ihrerseits an II Sam. 7_{12} (*ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σὲ*) sich anlehnt. Nun scheinen Begriff und Anwendung des Wortes *π.* in der herm. Lit. und im N. T. so verschieden, dass gegenseitige Beeinflussung unmöglich wird, und Heinr. lehnt sie daher auch nach beiden Seiten hin ab. Mir steht gleichwol fest, dass die neutest. Vorstellung von der Neu-

---

[1]) Der Zusammenhang weist spezifisch hellenistische Gedanken auf, gemischt mit solchen, die auch jüdisch-christlich sind.

[2]) Vgl. die Exkurse zu Rom. 6 Joh. 3_3 1 Joh. 3_9 Tit 3_5 in Lietzmann's Handb. zum N. T. und die da verzeichnete Literatur, ferner noch Proost in dieser Zeitschr. 1917, 217 ff.

geburt ohne Beiziehung der hellenistischen Gnosis und Sacramentenlehre nicht zu erklären ist[1]), aber diese Meinung bleibt mir unerschüttert, wenn ich angesichts der besondren Formulierungen in Poim XIII wiederum die Frage stelle, ob nicht auch hier die christl. Tradition eingewirkt oder besser auf die hellenist. Mysteriensprache *zurückgewirkt* hat. Wir bemerkten schon oben, wie viel jüdisch und christlich klingende Ausdrücke dieser Tractat verwendet; hierzu möchte ich doch auch die Wendungen rechnen, in denen die „Wiedergeburt" gewürdigt und beschrieben wird. Da ist vor allem das einer festen Lehrformulierung gleichende Eingangszitat zu nennen: *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας.* Auffallend find ich nicht so sehr die Begriffe *σωθῆναι* und *παλιγγ.* (sie sind auch hellenistisch-hermetisch) als vielmehr die Stilisierung, mit der die Wiedergeburt als unerlässliche Bedingung bezeichnet wird: sie berührt sich unmittelbar mit den Herrenworten Mt. 18_3 Par. und Joh. $3_{3.5}$ (vgl. auch die Nebenform bei Justin Apol. I 61_4 u. ö.) Wir müssten die *γενικοί* einsehen können, woraus das Zitat entnommen sein soll, um besser über seine Herkunft urteilen zu können. Merkwürdig ist die Berührung in jedem Fall. Die Möglichkeit darf im Auge behalten werden, dass die Form des Spruches durch die evangel. Ueberlieferung beeinflusst ist.

Zur Vervollständigung seines Wissens um den Hergang der *παλιγγενεσία*[2]) wünscht der Sohn Auskunft über die Fragen *ἐξ οἵας μήτρας ἀνεγεννήθης, σπορᾶς δὲ ποίας* (1 a. E.), *τίνος σπείραντος* (2). Auch die neutest. Schriftsteller haben sich mit diesen Ausdeutungen des Begriffs *π.* beschäftigt. Nicodemus überlegt, dass ein alter Mann doch nicht wieder *εἰς τὴν κοι-*

[1]) Vgl. etwa Perdelwitz, Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefs 37 ff.

[2]) Vgl. zu *καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον* XIII 1: *ἀνταναναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* Col. 1_{24}; die Verbindung war bisher noch nicht belegt, ebensowenig 1 Cor. 14_{16} *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου*, wozu *τὸν τούτου* (sc. *τοῦ αἰθέρος*) *τόπον ἀναπληροῦντες* Stob. I, 192_{16} (von Geistern gesagt) zu vergleichen ist.

λίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ zurückkehren kann Joh. 3_4, und die σπορά, aus der wir wiedergeboren sind, beschreibt negativ wie positiv 1 Petr. 1_{23}. Wenn Poimandres in seiner Antwort das θέλημα τοῦ θεοῦ als den σπείρας bezeichnet (2), so erinnert das an Jac. 1_{18} βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς. Besonders nahe kommt hier Nicodemus in seiner Ratlosigkeit dem Auskunft suchenden Hermes. 1 Petr. 1_{23} ist Antwort auf eine Frage, wie sie Hermes stellt. Nur Jac. 1_{18} kommt in der positiven Lehre mit Poim. überein. Jedenfalls zeigen die Parallelen hier, dass wir im N.T. und im Poim. in gleichem Milieu uns befinden; es handelt sich um ähnliche Bearbeitung der gleichen religiösen Bilder.

Die nähere Beschreibung der π. zieht weitere, besonders von Paulus gebrauchte christl. Wendungen heran. Κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος (7). Aehnlich ist bei Paulus die Wirkung des Taufsacraments, wodurch wir Anteil an dem neuen Leben Christi gewinnen: ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας Rom. 6_6. Merkwürdig ist, dass Paulus hier sacramentaler denkt als der Poim., der seinem Sohn ein θέλησον καὶ γίνεται zuruft [1]). Die im Poim. folgende Mahnung κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν hat in II Cor. 7_1 καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ κτλ. ihre Parallele vgl. auch 1 Joh. 1_9. Weiter unten (9) findet sich auch ein Anklang an den bei Paulus auf Rom. 6_6 folgenden Gedanken: ἐδικαιώθημεν.. ἀδικίας ἀπούσης berührt sich nahe mit ὁ.. ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας Rom. 6_7, der gleiche Sprachgebrauch freilich in abweichender Anwendung. Dass hier christliche Terminologie eingewirkt haben kann, wird weiter unten noch durch eine Barnabasstelle beleuchtet werden.

Die Wiedergeburt ist im N.T. an die Taufe gebunden. Auch die Hermetik kennt eine Taufe (wie möglicherweise schon der Serapisdienst vgl. Reitz. Myst.-rel. 77 ff.), deren

[1]) Dass die Vorstellung des Paulus nicht rein hellenistisch ist, meine ich Taufe u. Sünde 170 gezeigt zu haben.

Einsetzung und Aufnahme bei den Menschen in Poim. IV („Krater oder Monas" genannt) in einer Weise beschrieben wird, die wiederum an verschiedene Stücke des N.T. erinnert, und zwar nicht nur an lehrhafte, diesmal auch an erzählende. Heinr.'s Anführungen 44 f. sind hier ergänzungsbedürftig. Ein mit Geist (*νοῦς*) gefüllter Mischkrug wird durch einen *κῆρυξ* auf die Erde gebracht; dieser musste den Herzen der Menschen Folgendes verkünden (*κηρύξαι*): „tauche dich in diesen Mischkrug ein (*βάπτισον σεαυτήν*) wenn du es kannst, wenn du glaubst (*ἡ πιστεύουσα*), dass du auffahren wirst zu dem, der den Mischkrug herniedergesandt hat, wenn du erkannt hast, zu was du geboren bist." Alle nun (*ὅσοι μὲν οὖν*), die die Verkündigung begriffen und sich im Geiste taufen liessen (*ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός*, dafür 5: *ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον*), diese gewannen Anteil an der Erkenntnis und wurden vollkommene Menschen, die den Geist empfangen haben; die anderen aber haben nur den Logos (die Rede?), den Geist dagegen nicht dazu empfangen und wissen daher nicht, zu was sie geboren sind und von wem.

Wir haben hier also eine Geistestaufe, die wie es scheint durch eine sakramentale Zeremonie vermittelt und die durch einen *Κῆρυξ* angeboten wird: Johannes der Täufer, der aber hier die (apostolische) Geistestaufe bringt vgl. Apg. 1_{5}. Die Taufe ist durch einen bestimmten Glauben bedingt vgl. Mc. 16_{16} *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*, Apg. 16_{31-32}. Der Geist ist die Gabe Gottes, an der sie bei der Taufe Anteil gewinnen vgl. Joh. 4_{10} (Heinr.), besser Apg. 2_{38}. Die Botschaft findet gläubige Aufnahme wie die Pfingstpredigt des Petrus Apg. 2_{41}, oder die des Paulus in Antiochia Apg. 13_{48}, aber auch Verachtung: es ging dem *νοῦς* wie dem Logos bei Joh vgl. Joh. 1_{11} f.[1]) (ähnlich übrigens auch Poim. I 29).

---

[1]) Zu *τὸν νοῦν δεξάμενοι* und *τὸν λόγον, τὸν δὲ νοῦν μὴ προςειληφότες* vgl. Apg. 8_{14}, 1 Th. 1_{6} 2_{13} (*δέχεσθαι τὸν λόγον*); Joh. 20_{22} Apg. 19_{2}, II Cor, 11_{4} (*λαμβάνειν τὸ πνεῦμα*).

Spezifisch hermetisch ist allein die Hervorkehrung der Gnosis [1]).

Die Berührungen mit dem N. T. gehen noch weiter. Der Gesinnungswechsel, der in den Getauften umging, wird mit Worten beschrieben, die an Phil. 3_7 ff. anklingen: sie sahen das Gute und als sie es gesehen, erschien ihnen der irdische Wandel wie ein Unglück und mit Verachtung wandten sie sich ab von allen körperlichen und unkörperlichen Dingen (*συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβήν* vgl. *ἥγημαι ζημίαν … ἡγοῦμαι σκύβαλα* Paulus) und eilen hin nach dem einen und einzigen = Phil. $3_{1\mathrm{s}}$ f.

Nun erklärt Tat sich bereit zur Taufe 6 (*κἀγὼ βαπτισθῆναι βούλομαι*) — wie der Eunuch Apg. 8_{36} (*τί κωλύει με βαπτισθῆναι*). Er muss noch eine Erklärung über die radikalen Forderungen von Hermes entgegennehmen, die wie Heinr. bereits angedeutet hat, an den Rigorismus der synoptischen Predigt erinnert. *Ἂν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι.* Die Form dieses Spruches und der Inhalt des Vordersatzes ist eine unmittelbare Parallele zu Lc. 14_{26} *εἴ τις … οὐ μισεῖ …, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.* Das *σεαυτὸν φιλῆσαι* (hier Bedingung für den Empfang des *νοῦς*) klingt wie ein Protest gegen das *ἔτι δὲ καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* des Evangeliums. Wenn Hermes dann weiter ausführt, dass eine Wahl getroffen werden muss, (*ἀδύνατον γάρ ἐστιν … περὶ ἀμφότερα γίνεσθαι, περὶ τὰ θνητὰ δηλαδὴ καὶ τὰ θεῖα*) so haben wir gleichsam eine Weiterführung von Mt. 6_{24} Par. vor uns.

So sehr im übrigen echt hermetische Vorstellungen vorherrschen, sind die Berührungen mit den verschiedenen Schichten der neutest. Ueberlieferung hier so gehäuft, dass von Zufall m. E. kaum die Rede sein kann; ich wage die These, dass der Vf. des IV. Tractats mit neutest. Schriftentum oder wenigstens mit der christlichen Vorstellungswelt etwas bekannt war und *christliche Terminologie seiner Gnosis*

---

[1]) Vgl. dazu Ed. Norden u. a. O. 102 f.

assimiliert hat. Wer diese These nicht annimmt, muss zeigen, wie das auch in der hermet. Lit. einzigartige Vorkommen und die Häufung derartiger Anklänge ohne neutest. Beeinflussung erklärt werden kann.

Eine besondere Betrachtung verdient noch der hier vorkommende Begriff *πιστεύειν*. Er findet seine hermetisch-gnostische Auslegung in IX 10, wo es heisst *τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι* und weiter *περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε καὶ ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. Die hermet. Religion ist ein Glaube, der auf Einsicht und eigener Nachprüfung beruht*; Unglaube ist ein Zeichen mangelnden Begreifens (Vgl. auch Asclep. 29). Hier ist also der Glaube eng mit der Gnosis verbunden, mit der teils verstandesmässigen, teils an den Willen gebundenen Erkenntnis. Wenn sich die Zusammenstellung auch schon im N. T. findet (vgl. besonders Joh. 6_{69} I Joh. 4_{16}), ist der eigentliche Vorgänger doch Philo. Trotzdem ist m. E. auch hier mit dem Einfluss christl. Terminologie zu rechnen, nicht nur in IV, wo schon die Umgebung in christliche Sfäre weist, auch in IX: *πίστις* als *Zentralbegriff* ist der herm. Lit. sonst nicht geläufig, vielmehr ist hier *νοῦς* und *νοεῖν* Inbegriff und Höhe des Heils; *νοῦς* ist voll und ganz, was im N. T. *πίστις* ist, vgl etwa XII 9 *ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς . . . καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον* mit Mc. 9_{23} *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. Wo also in der herm. Lit. zum *νοῦς* die *πίστις* sich gesellt, kann diese sehr gut aus christlicher Ueberlieferung eingedrungen sein [1]).

Mit der Wiedergeburt ist im N. T. auch die *Entsündigung*

---

[1]) S. zur Frage Reitz. Myst.-rel. 85 f. und vor allem Bousset, Kyrios Christos 174 ff. Zum Glaubensbegriff bei Philo ist Bousset Relig. des Judentums [2] 514 f. sowie mein Buch: Die Frömmigkeit Philo's und ihre Bedeutung für das Christentum 1909 S. 23 ff. zu vergleichen, endlich noch die kritischen, aber einseitigen und dem Material nicht gerecht werdenden Bemerkungen von Prof. J. van Dijk in seinem Afscheidscollege 1917, 26 ff.

eng verbunden, die Wiedergeburt schliesst die Entsündigung ein [1]). Die Forderung sich zu reinigen in P. XIII 7, die wir oben zitierten, zeigt deutlich, dass in der herm. Religion die Entsündigung Bedingung für die Wiedergeburt ist. Wenn die Seele von den Fesseln der Hyle befreit ist — der Hergang wird in 7 f. im. Einzelnen beschrieben — und durch die Kräfte Gottes gereinigt ist, dann sind wir gerecht gemacht und von der Ungerechtigkeit frei geworden, d. i. sündlos geworden. Die Versicherung *ἐδικαιώθημεν . . . ἀδικίας ἀπούσης* könnte auch im N. T. stehen. Sie berührt sich nahe mit Rom. 6_7 (s. o.), noch näher mit Barn 15_7 (s. u.), wo die Entsündigten bezeichnet werden als *δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας* [2]). Sind diese Berührungen rein zufällig? Gewiss, in der näheren Ausführung entfernt sich die Hermetik von der christl. Tradition. Die Entsündigungsidee hat auch eine hellenistische Wurzel [3]). Aber die Hermetik kann auch hier hellenistische und christliche Terminologie zusammengeschmolzen haben.

Die schärfste Behauptung der Sündlosigkeit des Christen im N. T. findet sich 1 Joh. 3_9 *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,* damit verwandt Ignatius ad Ephes. 8_2 *οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά.* Zu den parallelen Stellen, die Herkunft und Sinn und Nachwirkung dieser Worte verdeutlichen und die in Lietzmann's Handbuch zu 1 Joh. 3_9 zusammengetragen sind [4]), möchte ich jetzt noch das kurze hermet. Fragment in Stob. 1, 62 f. setzen, wo in einer scharfen Unterscheidung zwischen der von Vorsehung und Notwendigkeit und der von der Dike beherrschten Sphäre von jener erklärt wird: *ἐκείνη μὲν γὰρ κρατεῖ τὴν τάξιν τῶν ὄντων*

---

[1]) S. Taufe u. Sünde Sachregister s. v. Neugeburt.

[2]) Vgl. zur Auslegung Taufe u. Sünde 344.

[3]) Taufe u. Sünde 51 ff.

[4]) Vgl. auch T. u. S. 266 f.

ὡς θείων καὶ ἁμαρτεῖν μὴ θελόντων μηδὲ δυναμένων· ἀδύνατον γὰρ τὸ θεῖον πλανηθῆναι, ἐξ οὗ καὶ τὸ ἀναμαρτεῖν συμβαίνει. Auch die Hermetik kennt also Wesen, die nicht sündigen können; deutlich ist die Sündlosigkeit von der Irrtumslosigkeit abgeleitet, also aus der Gnosis. Daher weiter unten von den sterblichen sündigen Menschen gesagt wird: *καὶ μάλιστα ἐκείνοις συμβαίνει τὸ ὀλισθαίνειν, οἷς θεοπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι.* Auch dies ist gut johanneisch gedacht; jeder, der sündigt, hat Ihn nicht „gesehen" und hat Ihn nicht „erkannt" heisst es 1 Joh. 3_6. Gnosis macht sündlos; Sünde ist Beweis fehlender Gnosis [1]). Hier kann von christlicher Beeinflussung der Hermetik nicht die Rede sein. Eher wird man sagen, dass sich Joh. der hellenistischen Entsündigungslehre annähert. In jedem Fall haben wir eine *biblisch-jüdische* und eine *hellenistische Entsündigungslehre* fest zu stellen, die sich seit Philo fortgesetzt mit einander verschlingen.

Dass die Lehren des Hermes auch mit gewissen Elementen der neutest. Christusmythe in Beziehung stehen, so in der Kyriosverehrung und im Anthroposmythus, hat nach Reitz. vor allem Bousset zu beweisen versucht [2]). Heinr. lehnt jeglichen Einfluss der Mystik auf die Christologie ab — das A. T. und die jüdische Weisheitsspeculation findet er ausreichend (195—202). Wenn dieser Factor auch von B. zu

---

[1]) Vgl. noch Poim. XII 7: Der *νοῦς* befreit von der Sünde wie von der Heimarmene *τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι, οὐ κακοὶ ὄντες κακὸν οὐ πάσχουσι.* Ein Passus in der Kore (Stob. I 397_6 ff.) teilt die gefallenen Seelen in solche, die sündlos sich halten (*ἀναμάρτητοι*), solche die mässig sündigen, (*μέτρια τὰ αἰτιάματα*) und solche die grösserer Sünden (*μειζόνων ἁμαρτημάτων*) sich schuldig machen und verfügt darnach, dass die ersteren die himmlischen Wohnungen wieder beziehen werden, die Mittelgruppe nach der vollzogenen Läuterung gleichfalls in ihren Himmel Aufnahme finden, während die letzten zu ewiger Wiederverkörperung verdammt sind. Die Einteilung ist besonders für die spätere Sünden- und Busslehre der Kirche interessant.

[2]) Kyrios Christos 118 f. 168 ff.

sehr in den Hintergrund geschoben ist [1]), so kann auch ich, neben der alttest.-jüdischen Ueberlieferung die oriental.-hellenistische Speculation nicht entbehren, um so weniger, als erstere nur eben den jüdischen Zweig der grossen orientalisch-hellenistischen Tradition darstellt. Nur einiges wenige sei hier zu den Ausführungen Reitzensteins und Boussets ergänzend hinzugefügt.

Hauptfundort der *Anthroposlehre* ist Poim. I. Sie ist orientalisch-gnostischen Ursprungs, hier — das ist so noch nicht richtig herausgestellt — mit der jüdischen Lehre von Adam's Schöpfung und Bestimmung eng verbunden, insofern also eine besonders wichtige Parallele zur neutest. Anthropos-Christuslehre, die ja auch Alttest.-jüdisches mit gnostisch-hellenistischem verbindet. Hermes beschreibt den Fall und den Wiederaufstieg des „Menschen". Deutlich ergiebt sich das Bild vom idealen Menschen (dem Menschen vor dem Fall und nach der Erlösung) in seinen dem N. T. verwandten Elementen. Mehrfach wird stark betont, dass der Nus dem „Menschen" Macht über alles gegeben hat: *ᾧ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα* 12, *ἔχω πᾶσαν ἐξουσίαν* 14, *πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων* 15, *ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν* 32 a. E. Die Anknüpfung an Gen. 1_{28} ff. (vielleicht auch Ps. 8_5 ff.) ist unverkennbar, ebenso die Aehnlichkeit der Aussagen mit Worten des Christus bei Matthaeus 11_{27} und 28_{18} *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.* Wenn Gen. 1 nicht wäre, wären wir wieder versucht, an christl. Einfluss zu denken. Das scheint mir hier nicht nötig. Der neutest. Christus ist (zu einem Teil) der aus Gen. 1 abstrahierte ideale Mensch, der nicht gefallen ist. Hermetik und N.T. knüpfen unabhängig von einander an die selbe gnostisch alttest. Mythe an.

Gleiches ergiebt sich aus dem Begriff der *μορφὴ θεοῦ*, die

---

[1]) Vgl. m. Ausführungen über Christuskult und Paulinismus (zu Bousset's Kyrios Christos) in dieser Zeitschr. 1916, 216 ff.

Poim. dem Anthropos zuschreibt (12. 14). Wir denken sofort an Phil. 2_6. Hermes und Paulus haben, wol unabhängig von einander, *εἰκὼν* und *ὁμοίωμα* in LXX in *μορφή* übertragen. Noch ein anderer Ausdruck der Phil.-stelle wird durch den selben Zusammenhang in Poim. erklärt. Dort wird berichtet, wie der Anthropos, obschon unsterblich und im Besitz der Macht über alles, sich der Heimarmene unterwirft und: *ἐναρμόνιος γέγονε μορφὴ δούλου*. Da haben wir die Phil. 2_7 der *μορφὴ θεοῦ* entgegengesetzte *μ. δούλου* und wir sehen, dass der Ausdruck *gnostisch* verstanden werden muss[1]: Menschwerdung bedeutet für den göttlichen Menschen und Herrn Unterwerfung unter die Mächte der sinnlichen Welt (die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* 1 Cor. 2_6).

Als weitere Parallele zwischen Paulus und Poim. sei endlich noch die ähnliche Verwendung von Gen. 2_7 genannt. Gegenüber dem Urtext LXX *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν* heisst es Poim. 17 *ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν*, bei Paulus 1 Cor. 15_{45} *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Hermes beschreibt, wie der unsterbliche Mensch Glied der sinnlichen Welt wird und weist ihm zwei Elemente zu. Paulus spaltet die Vorstellung in zwei Typen (nach dem Vorbild einer in anderer Fassung auch bei Philo sich findenden jüdischen Exegese s. in Kürze Lietzmann z. St.) und verteilt die zwei Elemente auf die zwei Typen (*νοῦς* = *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, denn der hermet. *νοῦς* entspricht in vielem dem paulin. *πνεῦμα*). Man möchte sagen, dass Paulus mehr die Textform des Poim. als die der LXX voraussetzt.

Zur neutest. Christusmythe gehört auch die Vorstellung von einem *Gotte*, der *vorübergehend in Menschengestalt erscheint, um nach vollbrachtem Heilswerk in den Himmel zurückzukehren.* Schon Reitz. hat gezeigt (Poim 176 f.), wie dieser Mythus auch in der Hermetik und zwar in der

[1]) E. Haupt. Die Gefangenschaftsbriefe 1902, 2, 77 kommt dieser Auffassung schon sehr nahe.

Kore Kosmu sich wiederspiegelt, und er hat von da die Augustusmythe beleuchtet. Nur auf einen kleinen, aber doch karakteristischen Zug möchte ich hier aufmerksam machen, den R. noch nicht hervorgehoben hat.

Osiris und Isis sind von dem obersten Gott für eine kurze Zeitspanne zur Welt herniedergesandt, um als Helfer aufzutreten, und werden nach vollendetem Heilswerk von den Himmelsbewohnern wieder zurückerbeten Stob. I 406_4 ff. 407_5 ff. Dies Motiv, dass die Zeit einer göttlichen Theophanie nur kurz bemessen ist, weil der Himmel die eigentliche und allein passende Wohnstätte des göttlichen Wesens ist, kommt auch in der berühmten (auch von Reitz. a. a. O. angeführten) den Augustus verherrlichenden Ode I 2 des Horaz zur Verwendung, wenn es da gegen Ende heisst:

> *Serus* in coelum redeas *diuque*
> laetus intersis populo Quirini,
> *neve te nostris vitiis iniquum*
> *ocior aura*
> *tollat.*

Verwandt sind die Verse am Schluss der Metamorphosen Ovids' (die ich in der Horazausgabe van Orelli-Baiter 1851, angeführt finde) XV 867 ff.:

> *Tarda* sit illa dies et nostro serior aevo,
> qua caput augustum, quem temperat, orbe relicto
> accedat caelo faveatque precantibus absens.

Während der Anwesenheit des Gottes sind die Menschen besorgt, dass er vorzeitig sie wieder verlassen werde. Anlass zu vorzeitiger Auffahrt kann das Uebermass der menschlichen Lasterhaftigkeit werden, die das Leben auf Erden dem Gotte unerträglich macht. Die Unvollkommenheit und Sünde ist es ja auch, die zu der Lehre geführt hat, dass eine Mensch-

werdung der Gottheit, ein Herabsteigen auf diese Erde unmöglich sei [1]).

Ich führe das alles aus, weil wie mir scheint, von diesen Vorstellungen aus ein wenig beachtetes synoptisches Herrenwort sich gut erklären lässt. Nach dem Abstieg vom Berg der Verklärung (!) von dem Fall des epileptischen Knaben und der Unfähigheit der Jünger ihn zu heilen in Kenntnis gesetzt, ruft Jesus aus: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* (vgl. Deut 32_5; *κ. δ.* fehlt bei Mc.), *ἕως πότε μεθ' ὑμῶν* (Mt.; *πρὸς ὑμᾶς* Mc Lc) *ἔσομαι* (Lc *ἐσ . πς . ὑμ.*); *ἕως πότε* (Mt Mc; Lc *καὶ*) *ἀνέξομαι ὑμῶν* Mt 17_{17} = Mc. 9_{19} = Lc. 9_{41}). „Er verhehlt nicht, erklärt Zahn (Mt.-comm. [2] 558), dass ihm die Zeit, da er mit solchen Leuten zu schaffen hat, lang wird und der *Verkehr mit ihnen eine Last* ist. *Er sehnt sich nach der Vollendung*, hört aber darum nicht auf an den Kranken Barmherzigkeit zu üben und seine Jünger mit Geduld zu erziehen." Ergänzend bemerkt J. Weiss (Schriften des N. T. [3] 1, 158): „Da es Jesus noch nicht gelungen ist, solch kühnen Glauben in die Seelen seiner Anhänger zu pflanzen, so *muss er noch länger unter ihnen weilen*, und ihren *stumpfen, matten Sinn ertragen*. Das Wort zeigt indirekt die Ahnung Jesu, dass er bald von seinem Wirken scheiden werde. Hier mischt sich noch der besondere und seltene Ton hinein, dass er *Sehnsucht* hat, von seinem *erfolglosen Tagewerk abgerufen* zu werden." Letztere Bemerkung führt wieder zu Zahn, der (Lc.-comm. 390) noch erklärt: „Es sind die Klagen und Anklagen der alten Propheten, die auch dem Sohne Gottes nicht erspart bleiben!", doch ist von den da angeführten Stellen nur der Klageseufzer des Elia I Kön. 19_4 eigentlich passend: „es ist genug! Nimm nunmehr, Jahwe, mein Leben hin, denn ich bin nicht besser

---

1) Vgl. Philo quis rev. div. haer. 265 p. 511 *θέμις . . οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι.* 45 p. 479, de Abr. 243 p. 35.

Poim. IV 9 u. E. *ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι.* X 25 *οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὅρον καταλιπών.* Heinr. 195.

als meine Väter" vgl. 10, und auch dieser ist insofern nicht so motiviert wie das Herrenwort, als der Profet sich den Tod wünscht, weil er doch nicht mehr zu erreichen würdig ist, als seine Väter, ein Gedanke, der dem Evangelium natürlich fremd ist.

Die genannten Exegeten haben den Sinn des Wortes im Ganzen gut erfasst. Eine wirklich treffende Parallele, die die Voraussetzungen des in der ev. Ueberlieferung völlig vereinzelt dastehenden Wortes deutlich auseinanderlegt, ist aber noch nicht gefunden. Erst die oben aus dem Osiris- Isis- und dem Augustusmythus angeführten Motive bringen völliges Licht. Es ist zunächst die von Horaz geäusserte Idee, dass dem göttlichen Heros, der von allzu viel menschlicher Unvollkommenheit gepeinigt wird, der Wunsch sich aufdrängt, diese Erde baldigst wieder zu verlassen; in jedem Falle kommt in dem Wort zum Ausdruck, dass Jesus „besser ist als seine Väter", dass er hoch über diesem „ungläubigen und verkehrten" Geschlechte steht. Sollte das Wort, verbunden mit der Verklärungslegende, nicht auch die *Präexistenz* des Gottessohnes voraussetzen, der dann das Verlangen äusserte nun baldigst für immer in die himmlische Herrlichkeit *zurückkehren* zu können, die er eben wieder für einem Augenblick genossen hat (vgl. Joh. 17_5)?[1]). Die Uebereinstimmung mit dem synkretistischen Mythus würde dann noch grösser werden. Die Bejahung der Frage hängt von dem Urteil über die Verklärungslegende ab: stellt sie nur eine Vorwegnahme dar[2]), oder will sie das eigentliche Wesen Jesu im Sinne der paulinisch-johanneischen Christologie für einen Moment blitzartig enthüllen? Ich glaube fast, dass die Verklärungsgeschichte (zusammen mit der Geschichte vom

---

[1]) Vgl. dazu den wahrscheinlichen Zusammenhang der Geschichte mit der „Himmelfahrtslegende", angedeutet z. B. bei J. Weiss a. a. O. 154.

[2]) So die gewöhnliche Auffassung vgl. z. B. O. Pfleiderer, Urchristentum [2]1, 364 f. 690; Holtzmann Neutest. Theol. [2]1, 432 f. Wellhausen, Ev. Marc [2]71.

Wandeln auf dem Wasser) die späteste Schicht in der synopt. Legende repräsentiert, die Jesus nicht mehr als Mensch, auch nicht als „Mensch und Gott" im Sinne der byzantinischen Orthodoxie, sondern als einen in menschlicher Hülle erschienenen Gott fasst, ganz im Sinn der orientalischen Theophaniemythen, die ebenso wie die jüdischen Mythen von Engelerscheinungen (s. Tobit 12_{19} und Philo de Abr. 118 p. 18 M.) eine Neigung zum Doketismus haben [1]).

Einige kurze Einzelbemerkungen zur Christologie seien noch angeschlossen.

Der 1. Petrusbrief nennt (2_{25}) Christus den *ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*. Christus als *ποιμήν* erinnert an die dem Namen *Ποιμάνδρης* zugrunde liegenden Vorstellungen [2]). Zum *ἐπίσκοπος* finde ich eine Parallele in der Kore (Stob. I 398_1 f.), wo der „Monarch" den sündigen „Seelen" versichert: *ἐγὼ γὰρ καὶ οὔτις ἕτερος ἐπόπτης αὐτὸς καὶ ἐπίσκοπος ἔσομαι.*

Endlich vergleiche man noch mit I Tim. 2_5 (*εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*) die Antwort die Hermes XIII 4 seinem Sohne auf die Frage *τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας*; giebt: *ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ.* Auch hier erhellt die Verwandtschaft des neutest. Christus mit dem Idealmenschen der Hermetik.

IV.

Unvermerkt sind wir von der Untersuchung von Stellen, wo das N. T. als gebender Teil in Betracht gezogen werden kann, zur Anführung von solchen Parallelen übergegangen, in denen das N. T. von der hermet. Stelle sein Licht empfängt oder gar der entlehnende Teil sein dürfte. Was im Folgenden noch angeführt wird, liegt meist auf der zu zweit angedeuteten Linie.

---

1) Vgl. z. B. Strauss Leben Jesu 2 2, 267.

2) Vgl. Reitz. Poim. 31, 115 f.; was Heinr. 5 f. dazu ausführt, befriedigt nicht ganz.

Schon die Christologie hat uns mehrfach Anlass gegeben, die *gnostische* Weltanschauung, die schon der paulin. und johanneischen Erlösungslehre zugrunde liegt, aus der herm. Lit. zu beleuchten. Auch hierzu seien noch einige ergänzende Beiträge geliefert.

Die einfachste mythische Fassung der dualistischen Weltansicht besagt, dass diese Welt beherrscht ist vom Satan, dem *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*, wie er in dem an gnostischen Begriffen so reichen Eph. 2_2 genannt wird [1]). Die Bezeichnung findet eine vorzügliche Auslegung in einer Belehrung der Isis über die vier Weltsphären Himmel, Aether, Luft und Erde, ihre Bewohner und ihren Beherrscher, wobei der Luft als Bewohner *ψυχαὶ δαιμόνιαι*, als Herrscher der Mond zugewiesen wird (Stob. 1, 407_{20} ff.).

Etwas anders gestimmt ist das Weltbild, in dem alles Geschehen von dem Einfluss der 36 Dekane abhängig gedacht ist (s. Pitra Analecta V 284 ff.), die die 36 Körperteile des Menschen beheerschen. Um ihre Ausflüsse woltätig zu gestalten, muss der Mensch demnach die Beziehungen nnd Kräfte kennen, den betreffenden Stein und die betreffende Pflanze bei sich in einen Ring gefasst tragen und auch gewisser Speisen sich enthalten. Mit Recht erinnert Heinr. 143 (wie vor ihm Reitz. Poim. 80) an den Dienst der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, von dem Paulus die Galater zurückzuhalten sucht (Gal. 4_8 f.) [2]). Daneben muss man aber auch auf die Gnostiker in Colossae weisen (s. Reitz. Poim. 74). Mit den Dekanen sind die Engelmächte zu vergleichen, denen diese dienten, Col. 2_{18}, und die nach Paulus durch Christus unterworfen sind (Col 1_{16}, 2_{15}); hier sieht man aber auch deutlich, warum die Engelverehrung bestimmte Speiseenthaltungen im Gefolge hat, das *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* Col. 2_{21} findet in den Speiseverboten,

---

[1]) Vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 156 f. Verwandtes Reitz. Poim. 49 f. 77.

[2]) Vgl. dazu aus neuerer Zeit auch J. van Wageningen Theol. Studiën 1917, 1 ff.

mit denen jede der 36 Beschreibungen schliesst (entweder *ἀπεχόμενος κτλ.* oder *παρατήρει δὲ μὴ φαγεῖν . . .*) seinen Beleg. Andrerseits, wenn Paulus lehrt, dass Christus alle bestehenden Mächte in sich zusammenfasst, so ist dies eine christozentrische Umbiegung der für den Christusglauben sonst gefährlichen Engellehre. Wird doch in unserem Fragment gelehrt: *ἄνευ . . ταύτης τῆς δεκανικῆς διαθέσεως οὐδενὸς γένεσίς ἐστιν, ἐν αὐτῇ γὰρ περιείληπται τὸ πᾶν* (Pitra V 285), und ganz ähnliches werden die Gnostiker in Colossae den Christen vorgetragen haben. Paulus hat das gnostische Weltbild akzeptiert, aber seiner Lehre von der Oberherrschaft Christ angeglichen. Die Sätze, die wir Col. 1_{15-17} lesen, klingen wie eine Correctur der gnostischen Irrlehre vgl. besonders *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . . αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* [1]).

Zur apocalyptisch-gnostischen Speculation des Paulus gehört auch der *κατέχων* des Paulus II Thess. 2_6. Die mythische Vorgeschichte des Begriffs hat Dibelius in Lietzm.'s Handb. vorzüglich dargestellt. Dahinein gehört vielleicht eine Wendung in einem spätägyptischen Gebet, das Reitz. Poim. 24 ff. behandelt hat, in dem (VI 4, S. 27 Reitz.) der Weltschöpfer und Weltregierer Horos *κατέχων δράκοντα* [*'Αγαθὸν ἱερὸν δαίμονα*] genannt wird. Kundigere mögen darüber urteilen.

Auch die *pessimistisch*-dualistische Weltbetrachtung kommt in der herm. Lit. bisweilen zu scharfem Ausdruck. Der johann. Formel *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* (I Joh. 5_{19}) entspricht vollständig die hermetische *ὁ . . κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας* (Poim. VI 4) vgl. Heinr. 47, 184; und auch der Gegensatz ist ähnlich gefasst: *ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ* (sc. *πλήρωμά ἐστιν*) fährt Hermes fort, und nichts anderes meint Joh., wenn bei ihm vorausgeht *οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.* (Weiteres Reitz. Poim. 25 f.). In diesen Zusammenhang gehört

---

1) Zu diesem letzten Worte ist auch Reitz. Poim. 23, 6 zu vergleichen.

auch Jac. mit seinem *κόσμος τῆς ἀδικίας* 3₅, und dass Jac. Denkformen seiner Zeit anwendet, zeigt auch das folgende, an orphische Lehren anklingende *τροχὸς τῆς γενέσεως* [1]). Nur in einem scheint Jac. originell und dunkel zugleich, darin dass er zur Anstifterin der unheilvollen Bewegung — die *Zunge* macht: sie legt ein Feuer an, das in ihr von der Hölle aus angelegt und unterhalten wird Jac. 3_6. Vielleicht bringt hier ein ägyptischer Text etwas Licht, die berühmte Memphitische Inschrift, deren Beziehungen zur Hermetik Reitz. Poim. 62 ff. nachgewiesen und die inzwischen Ad. Erman unter dem Titel „Ein Denkmal memphitischer Theologie" (in den Sitz.-ber. der Berl. Ak. 1911, 916—950) neu herausgegeben und erklärt hat [2]). In dieser Inschrift wird Ptah verherrlicht als höchster Gott, als Schöpfer aller Götter, damit also auch als höchster Schöpfer der Welt. Hier wird nun auch die Zunge Ptah's als eine besondere schöpferische Wesenheit beschrieben: wie Thot aus dem Herzen entsteht, so Horus aus der Zunge, deren Bedeutung es ist, dass sie „*wiederholt was das Herz wünscht*" (Reitz.) [3]), „das vom Herzen Erdachte nachspricht" (Erman), so dass nun entstand „jedes Gotteswort durch das vom Herzen Erdachte und von der Zunge Befohlene" (Erman). „Herz und Zunge, die man als Götter Thoth und Horus nennt, bilden zusammen ... den an Herz und Zunge mächtigen und das ist die geistige Kraft, die alle Wesen — Götter und Menschen und Tiere — leitet, solange sie leben ...; *alles Tun und alle Bewegung geschieht durch sie.*" (Erman 946). Natürlich hat die Zunge keine andere Funktion als die sonst dem Worte, dem Logos, beigelegt wird; aber es ist für die Jac.-stelle von Wert, dass wir hier eine Spe-

---

[1]) Vgl. dazu die Bemerkungen von Mayor, J. Ropes (Int. crit. Comm.) oder in Lietzmann's Handb. z. St.

[2]) Ich danke diesen Hinweis meinem Freunde und Collegen W. B. Kristensen hier.

[3]) Dies Wort ist auch eine Parallele zu Mt. 12_{34} *b*: „wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über".

culation nachgewiesen haben, in der der letzte Anstoss zum Schaffen und Werden aller Dinge eben der „Zunge" zugewiesen wird. Denn solch eine Zungenmythologie, in der die „Zunge" als Organ der Schöpfung erscheint, setzt Jac. voraus; nur ist aus der Weltordnerin die Weltverderberin geworden: sie kommt nicht von Himmel herab, sondern steigt aus der Hölle herauf. Die Lehre des Jac. ist das pessimistische Gegenbild der Lehre vom Ptah. Jac. könnte die ägyptische Vorstellung von der universalen Macht der Zunge benutzt haben, um die Macht des Bösen und der Gehenna über diese Welt zu veranschaulichen [1]).

Die gnostische Weltanschauung kennt eine aufsteigende Stufenfolge der lebenden Wesen von den Tieren bis zu den Sternen; durch alle Stufen wird die Seele hindurchgeführt. Von der höchsten, die erreichbar ist, der der *θεοὶ ἀπλανεῖς* heisst es Poim. X 7. a. E. *καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα.* Wir denken sofort an I Cor. 15_{40} f., wo Paulus die verschiedenen Arten himmlischer, siderischer *δόξα* bespricht: *ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.* Nur ist bei ihm die gnostische Lehre aller religiösen Bedeutung entkleidet.

Ein „gnostischer" Satz der Hermetik ist auch die Lehre, dass der Gott ähnlich gewordene, der *Vergottete Gott schaut* oder dass man durch Gottesschau vergottet wird vgl. Poim. X 6, XI 20 *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν* oder Stob. I 194_{17} ff., wo betont wird, dass das Schauen erst möglich ist, wenn wir nicht mehr *ἐν σώματι* sind, und dass man seine Seele hier für das dort erziehen muss. Gleiche Vorstellungen finden sich Mt. 5_7 Hebr. 12_{14} und besonders 1 Joh. 3_2 f. Die alttestamentl. orientalische Vorgeschichte hat W. Baudissin in s. Artikel „Gott Schauen in der alttest. Religion" (Archiv. f. Relig.-wiss. 1915, 173 ff.) entwickelt. Eine gute ägyptisch-

---

[1]) Es wäre von Wert zu wissen, ob diese Zungen-lehre auch sonst bezeugt ist.

hellenistische Illustration giebt Manetho bei Joseph. c. Apion. I 26 § 232 f., eine entsprechende christliche Mönchsüberlieferung s. bei Reitz. Poim. 34. Heinr. 169, 207 f. (ähnlich Deissner, Paulus u. d. Mystik seiner Zeit 104 ff.) sucht auch hier die Eigenart und Unabhängigkeit der johann. Aussagen zu behaupten. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass die neutest. Stellen eine allgemein verbreitete oriental.-hellenistische Vorstellung nur wenig abgewandelt wiedergeben [1].

Gnostisch muss man auch die Idee des Eph. 5_{30} ff. nennen, dass in der Geschlechtsgemeinschaft ein Mysterium enthalten sei. Ganz ähnlich wird im Asclep. 21 die connexio der Geschlechter unitas inconprehensibilis genannt (vgl. Gen 2_{24} = Eph. 5_{31}) und als ein mysterium bezeichnet, cui summa caritas, laetitia, hilaritas, cupiditas, amorque divinus innatus est. Man begreift, wie nahe dem Heiden die Vorstellung vom *ἱερὸς γάμος* lag (Diet. Mithraslit. 127 ff.) und sieht zugleich in die gnostisch-polytheistische Vorgeschichte der (deutero-?) paulinischen Idee hinein.

Zu den gnostischen Elementen des Paulinismus rechnet man auch das *pneumatische Selbstbewusstsein* und das Bewusstsein, durch sacramentale oder freie mystische Einwirkung Christi oder des Pneuma's ein neues Personwesen gewonnen zu haben. Auch Heinr. hat die Dinge gestreift (z. B. 177 f.), doch nur flüchtig. Kürzlich hat K. Deissner in seiner Arbeit: Paulus und die Mystik seiner Zeit [2]) die Thesen Reitz.'s (Hell. Myst.-rel.) und Boussets (Kyrios Christos) einer eingehenden Kritik unterzogen. Er leugnet den Einfluss der hellenist. (hermet.) Mystik auf Paulus, hebt dagegen die wesentlichen Unterschiede zwischen paulin. und hermet. Selbstbewusstsein, paulin. und hermet. Verbindung mit der Gottheit stark hervor und meint die paulin. Sätze aus dem spezifisch Christlichen, d. i. der christlichen Erlösungserfahrung und

---

1) Bousset Kyrios Christos 197 ff.

2) Leipzig, Deichert 1918. 123 S. M. 3. 60.

dem Verkehr mit der geschichtlichen Erlösergestalt Jesu Christi ableiten zu können. Dagegen findet er Einflüsse hellenist. Mystik bei den Gegnern des Paulus in Corinth: da ist echt gnostischer Pneumatikerstolz und echt gnostische Heilsanschauung wahrzunehmen. Mit letzterer Behauptung ist D. sicherlich im Recht. Dagegen ist seine Leugnung jeder intimen Verwandtschaft zwischen Paulus und der „Mystik seiner Zeit" m. E. verfehlt. Gewiss hat D. die Einseitigkeit in Reitz.'s Darstellung des Paulin. Bewusstseins richtig gekennzeichnet. Aber Paulus ist doch sicherlich auch Pneumatiker, auch Gnostiker. Die Gnosis der Corinther war dem Paulus nicht ganz fremd. Der Gegensatz bestand nur darin, dass die Corinther die heidnische Gnosis ungeläutert ins Christentum herübergenommen hatten, während sie Paulus überragenden religiösen und ethischen Prinzipien untergeordnet und angepasst wissen wollte. Die hellenist. Gnosis war für die Corinther die ganze Gnosis geblieben, Paulus suchte sie zu christianisieren. Den *christlichen* Charakter der paulin. Gnosis hat D. gut herausgearbeitet, zu unrecht leugnet er die hellenist. Wurzel. Ich würde das Hellenische und das Christliche bei Paulus so formulieren. Paulus hat eine Anlage zum Gnostiker gehabt. Er schätzt die Gnosis und fühlt sich im Besitz der Gnosis erhaben über die Nichterleuchteten. Aber er bindet die Erleuchtung, die er geniesst, an das Erlösungswerk in Christus, er ordnet die Erkenntnis, zu der er geführt ist, der sittlichen Erneuerung nach, er vergisst nicht, dass auch die tiefste Gnosis göttliche Gabe ist, die ihn zur Demut anhält, und er hält die Gnosis für wertlos, die nicht mit der Liebe zum Bruder und dem Willen zur Gemeinschaft gepaart geht [1]).

[1]) In diesem Zusammenhang gehört auch die interessante Discussion, die Reitz. und Harnack über die Herkunft der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" geführt haben, vgl. Reitz, Historia monachorum 1916, 100—102; Die Formel „Gl. L. H." bei Paulus (Nachr. Gött. Ges. der Wiss. 1916, 326—416; Nachwort (ebda. 1917, 130—151); auch Histor. Zeitschr. 1916, 189—208. A. Harnack, Ueber den Ursprung der Formel „Gl. L. H."

So ergeben sich folgende allgemeine Prinzipien, die jede Einseitigkeit vermeiden: 1) Auch der Paulinismus bezeugt den Bestand einer vorchristlichen Gnosis, die in wichtigen Stücken in der hermet. Lit. bewahrt ist. 2) Die paulin. Theologie hat die hellenist. Gnosis ins Christliche umgesetzt. 3) Durch Paulus in eine neue Gnosis umgesetzt, kann das Christentum seinerseits auch wieder Anregungen an die „heidnische" Mystik zurückgegeben haben.

V.

Die weiteren Anklänge, die ich noch mitteilen möchte, lassen sich am besten nach den neut. Schriften ordnen. Ich beschränke mich indes auf die Evangelien.

Dass die *synoptische* Ueberlieferung im Ganzen wenig Berührungen mit der Hermetik aufweist und ihr Einfluss auf diese kaum in Frage kommen kann, ist begreiflich (vgl. Heinr. 166). Hat diese älteste Schicht der neutest. Lehre doch noch recht wenig hellenistische Züge. Beziehungen zum Mythus und zur Mysterienlehre sind freilich vorhanden (mehr als Heinr. 166 vermuten lässt). Einiges ist oben angerührt (vgl. S. 210, 214, 217). Dass die verschiedenen Motive, durch die auch die synopt. Lehre zu einer Geheimlehre umgestaltet ist, (die Ueberlieferung geht vom Vater auf den Sohn, Jesus alleiniger Hierophant, das Mysterium wird nur Auserwählten mitgeteilt, auch diese sind zunächst stumpf u. s. w.), auch in der hermet. Lit. ihre Analogie haben, ist schon oft beobachtet (Heinr. 120, 132). Es sind zumeist typische Züge, die in jeder Mysterienlehre vorkommen; von gegenseitiger Abhängigkeit kann hier nicht die Rede sein [1]).

(Preuss. Jahrbücher 164, 1—12; Aus der Kriegs- u. Friedensarbeit 1916, 1—20). Eine Uebersicht bei R. Schütz in Theol. Lit.-zeit. 1917. 454—457. Ich glaube, hier liegt der Fall vor, dass eine christliche Formel in hellenistische Kreise eingedrungen ist; zu näherer Auseinandersetzung fehlt mir hier leider der Raum.

1) Vgl. Bugge, Das Christusmysterium 1915, S. 24 f. 40—42, 44 ff. Bolland, Gnosis en Evangelie 1906, 11 ff. — Ich will hier nur ein paar

Auf einzelne Berührungen, die weder mit dem Mythus noch mit der Geheimlehre zusammenhängen, hat schon Heinr. aufmerksam gemacht (s. das Stellenregister). Mit das Merkwürdigste ist, wie stark mehrmals auch in der hermet. Lit. betont wird, das *Gott allein gut* ist (Mc. 10_{18}) vgl. Poim. II 14 *οὔτε γὰρ τῶν ἄλλων λεγομένων θεῶν* (cf. 1 Cor. 8_5) *οὔτε ἀνθρώπων οὔτε δαιμόνων τις δύναται κἂν καθοποσονοῦν ἀγαθὸς εἶναι ἢ μόνος ὁ θεός*, ein Satz, der wie eine Umschreibung des schlichten Jesuswortes Mc. 10_{18} klingt (Heinr. 40 f.) und seinerseits ganz im Sinne der hermet. Weltanschauung (vgl. Stob. I. $275_{21.22}$, 277_{12}) in VI eine ausführliche Begründung erfährt (Heinr. 46 f.). Aus dieser möchte ich noch folgende Sätze hervorheben: *εἰ δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, νοήσεις τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν . . . ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῇς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γάρ ἐστιν ἡ εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια* (VI 5.). Auch bei Mt. handelt es sich in der Perikope vom reichen Jüngling um „das Gute" 19_{16} f.; nur fehlt der Satz dass das Gute mit Gott identisch ist. Bei allen Synopt. wird die in Erfüllung der Gebote Gottes bestehende Fröm-

---

frappante Analogien herausheben, auf die ich stiess. So sei zunächst gewiesen auf Poim. XIII 13. 22, Stob. I, 277_{21} ff. *τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίας παραιτοῦ . . . ὅτι πολλοῖς δόξεις καταγέλαστος εἶναι*, wozu Mc. 5_{40-43} (Jesus wird ausgelacht, treibt die Lacher hinaus, lässt nur wenig Zeugen zu und gebietet zum Schluss Schweigen!), aber auch Act. 17_{32} zu vergleichen ist. S. noch Pitra V 291 u. 292 o. — Zu dem Mt 11_{27} verwerteten Motiv (Uebertragung des Mysteriums vom Vater auf den Sohn) vgl. vor allem Ed. Norden Agnost. Theos 290 ff., weiter Reitz. Hell. Myst. 27, 105. Poim. 186 f. 191. 234. Poim. XIII 2 *αἴνιγμά μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγῃ* und dazu Philo Spec. leg. I 41 p. 218 M. *ὡς υἱός ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρός*. Die Gewohnheit vor der Enthüllung eines Geheimnisses den Fragenden zu tadeln, dass er von sich aus noch nicht gelernt hat, die Dinge zu begreifen, findet sich gleicherweise Poim. I 20 *ἔοικας, ὦ οὗτος, μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοεῖν*; und Mc. 4_{13}, 7_{18} Par. Typisch ist auch, dass die Offenbarungsrede auf einem Berge stattfindet (so Poim. XIII Titel und 1 vgl. Mt. 5—7, 17_1 ff.), auffallender, dass sich in Poim. XIII 1 wie in Mt. 17_9 ff. Par. daran ein „Gespräch beim Abstieg" angeschlossen hat (vgl. v. d. Gon a. a. O.).

migkeit als das Mittel zum Erwerb des ewigen Lebens, als der Weg,[1]) der durch ein enges Tor zum Himmelreich führt, vorgestellt; Poim. zeigt uns, was in der synopt. Lehre noch fehlt, die innere Einheit zwischen dem Gebot und dem Wesen Gottes.

Dass die Aufzählung schrecklicher Dinge in Mc. 13_8, Mt. 24_7, Lc. 21_{10} f. einem Topos der hellenist. Geschichtsphilosophie und Eschatologie entspricht, hat kürzlich wieder W. Kroll, Offenbarung Joh. S. 131 f. gezeigt. Zu den Belegen ist noch Stob. 1, 191_{19} ff. zuzufügen: *βασιλειῶν μεταιροπαί* (= Mc. 13_8 a Par.), *πόλεων ἐπαναστάσεις, λιμοί, λοιμοί* (= Lc. $_{11}$), *ἀμπώτεις θαλάσσης, γῆς σεισμοί* (Mc. Par.), und damit wieder zu vergleichen Philo Vita Mos. II 16 p. 137 *λίμος ἢ λοιμὸς ἢ πόλεμος ἢ βασιλεύς, ἢ τύραννος ἢ ψυχῆς ἢ σώματος ἢ παθῶν ἢ κακιῶν ἐπανάστασις· Ἐπαναστήσονται* Mc. 13_{12} Mt. 10_{21} stammt aus Micha 7_6 LXX (s. auch J. Kroll 168 f.).

Zu den Beispielen aus der Tierwelt (Stob. I 284_{12} ff.), den Nahrung aufspeichernden Ameisen (*τὰς τροφὰς ἀποθησαυριζομένους τοῦ χειμῶνος*), den Nester bauenden Vögeln und den ihre Höhlen (*τοὺς φωλεούς*) kennenden Vierfüsslern hat schon Heinr. auf Mt 8_{20} gewiesen (86^1); aber auch Mt 6_{26} Par. gehört hierher, wo die Pointe gerade darin liegt, dass die Vögel das nicht tun, was hier (und übrigens ähnlich Prov. 6_6 ff.) von den Ameisen gesagt wird (*οὐδὲ συνάγουσιν εἰς τὰς ἀποθήκας*).

Auch zwei *Gleichnisse* finden in der herm. Lit. ihre Beleuchtung. Zunächst hat sie ein Gleichnis vom *Säemann* (Poim XIV 9 f.), das auch seiner Einkleidung wegen Beachtung verdient. Es beginnt nämlich mit einer Einleitung, die gleich deutlich zeigt, was durch das „Bild" verdeutlicht werden soll: *εἰ δέ, πῶς μὲν αὐτὸς ποιεῖ, πῶς δὲ τὰ γινόμενα γίνεται, βούλει μαθεῖν, ἔξεστί σοι.* Das Gleichnis wird kurz karakterisiert und gegeben: *ἴδε εἰκόνα καλλίστην καὶ ὁμοιοτάτην* (so hätte auch manch evangel. Gleichnis eingeführt werden können),

---

[1]) Die hermet. Verwendung dieses auch synopt. Bildes s. bei J. Kroll 380 f.

γεωργὸν σπέρμα καταβάλλοντα εἰς τὴν γῆν, (vgl. Mc. 4_{26}), *ὅπου μὲν πυρόν, ὅπου δὲ κριθήν, ὅπου δὲ ἄλλο τι τῶν σπερμάτων*.... (das selbe an Fruchtbaeumen illustriert); es folgt die Lehre *οὕτως ὁ θεὸς ἐν μὲν οὐρανῷ ἀθανασίαν σπείρει, ἐν δὲ γῇ μεταβολήν, ἐν δὲ τῷ παντὶ ζωὴν καὶ κίνησιν* (*οὕτως* zur Einführung der „Lehre" wie Mt. 13_{40} Lc. 12_{21} 14_{33} 17_{10} 21_{31}). Das hermet. Gleichnis ist wesentlich einfacher als das synoptische: es befasst nur einfache einmalige Handlungen, keine Prozesse. An literarische Abhängigkeit ist wegen der Verschiedenheit der Ausführung und Anwendung nicht zu denken [1]).

Tiefer gehen die Berührungen in der *Unkrautparabel* (Mt. 13_{24} ff. u. Poim. IX 3). Deutlich sind nämlich auch bei Hermes die zwei feindlichen Säeleute unterschieden, Gott der den *νοῦς* mit seinen Samen zu guten Gedanken befruchtet, und der Dämon, *ὅστις ὑπεισελθὼν ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα, καὶ ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν, μοιχείας φόνους κτλ.* Das evangel. Gleichnis ist anschaulicher ausgeführt, aber *ὑπεισελθών* hätte auch in ihm gut stehen können. Der Unterschied liegt hauptsächlich darin, dass im Evangelium Menschen, bei Hermes Triebe im Menschen gemeint sind [2]).

Endlich nenne ich noch ein paar Einzelheiten. In Poim. I 29 wird einmal der Einbruch der Abendzeit mit Worten beschrieben, die sachlich ganz und im Wortlaut zur Hälfte mit der Angabe Mc. 1_{32} identisch sind, vgl. *ὀ ψ ί α ς δ ὲ γ ε ν ο μ έ ν η ς καὶ τῆς τοῦ ἡ λ ί ο υ αὐγῆς ἀρχομένης δ ύ ε σ θ α ι* mit Mc. *ὀ ψ ί α ς δ ὲ γ ε ν ο μ έ ν η ς* (= Mt.) *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* (= Tob 2_7; ähnlich Lc.). Das Zusammentreffen in diesem Pleonasmus (den Mt. und Lc. jeder in seiner Weise aufgelöst hat) ist so merkwürdig, dass ich ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis annehmen würde, wenn die Uebereinstimmung weiter ginge;

---

[1]) Viel grössere Aehnlichkeit mit der synopt. Parabel zeigt der Vergleich IV Esra 8_{41}. Weiteres über die Verwendung des Bildes s. Reitz. Poim. 143 f. S. Kroll, 32, 263 f. Bonhöffer, Epictet und das N.T. 96 f.

[2]) Eine leichte, mehr stilistische Berührung mit der Parabel vom Auge Mt. 6 $_{22}$ f. s. Poim. V 2.

das ist aber nicht der Fall: bei Hermes folgt das Abendgebet, bei Mc. werden, da nun der Sabbat zu Ende ist, Kranke herbeigetragen: erst in der Morgenfrühe findet Jesus Zeit zum Gebet 1_{35}.

Schauen macht selig, lehrt die jüdische Psalmdichtung (Ps. Sal. 18_7) und auch das Evangelium Mt. 13_{16}. Damit vergleiche man das Gespräch zwischen Hermes und Tat: *ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι*, spricht Hermes, und Tat antwortet *μακάριος ὡς ἀληθῶς, ὦ πάτερ, ὁ τοῦτον θεασάμενος* (Stob. I 194_{11-15}). Ein verwandter Text *οὕτως ἄξιόν ἐστι νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι, τὸν γνήσιον πατέρα γνωρίσαντα* (Poim. XIV 3 a. E.) ist wegen der Verbindung der Begriffe Erkennen und Staunen und auch seines Aufbaus wegen mit dem Logion zu vergleichen, das Clemens Alex. (Strom. V 14, 96) aus dem Hebräerevang. bewahrt hat: *οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ, εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαήσεται* (s. auch Strom II 9, 45).

In Mt. 23_{10} findet sich nach *πατήρ* der Titel *καθηγητής*. Beide Titel kommen auch Hermes zu, der (Stob. I 467_1) *ὁ πατὴρ πάντων καὶ καθηγητὴς ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς* genannt wird.

Nur weniges hab ich zu den schon viel behandelten hermet. Anklängen an Lehre und Stil des *Johannes* hinzuzufügen (o. S. 207, 212 f., 221, 223 f.)[1]). Schon Reitz. hat Beispiele für die im Prolog, besonders in 1_3 angewendete Formelsprache gegeben, und Norden hat sie Agn. Theos noch für 1_3 vermehrt (349 f.). Es kommt noch

---

[1]) S. Reitz. Poim. 243 ff. Krebs, Logos 157 ff. Feine, Theol. des N. T. ²556 ff. Neuerdings hat *Wetter* in einer, der „Formelsprache des Joh.-ev." gewidmeten Studie „Ich bin das Licht der Welt" (Beiträge zur Religionswissenschaft II 1. 1915 S. 166—201) den johanneischen Begriff des Lichtes aus der hellenistischen Umwelt, insbesondere auch dem hermet. Sprachgebrauch erläutert, vgl. auch sein Th. T. 1917, 244 ff. angezeigtes Buch vom Sohne Gottes.

hinzu Poim. XII 5. *εἱμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα, ὦ τέκνον, καὶ χωρὶς ἐκείνης οὐδέν τι τῶν σωματικῶν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει.* Auch die Verwendung der Begriffe „auf"- und „absteigen" gehört hierher. An Joh. 1_{51} und 3_{13} *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τ. οὐρ. εἰ μὴ ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς* (vgl. auch Eph. 4_{9} f.) erinnert Stob. I 467_{15} ff. *πάντων γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς, ὦ τέκνον, διὰ λόγου καὶ ἔργου πραγμάτων ἄνω εἰσὶν αἱ πηγαί* (Joh 3_{27}), *μέτρῳ καὶ σταθμῷ* (Sap. 11_{20}) *ἐπιχύνουσαι ἡμῖν τὰς οὐσίας, καὶ οὐκ ἔστιν ὃ μὴ ἄνωθεν καταβέβηκε καὶ πάλιν ἀνέρχεται ἵνα καταβῇ.* Unjohanneisch ist natürlich die Idee des Kreislaufs [1]). Auch die Verwendung des Offenbarungsgedanken in Joh. klingt bisweilen an die hermet. Mystik an. Zu dem Wort der Brüder 7_{4} *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ* ist in der Kore Stob. 1, 403_{18} ff., die Bitte an den Schöpfer zu vergleichen: *ἀνάτειλον ἤδη σεαυτὸν χρηματίζοντι τῷ κόσμῳ.* Auch die Fortsetzung, die die Bitte auslegt, zeigt manche Berührung mit der christl. Gedankenwelt. Ueber den besonders bei Joh. viel verwendeten Begriff *ἀλήθεια* hat schon Heinr. gehandelt (S. 38 f. 79 f. 170 und v. Dobsch. 221). Ich hebe nur die beiden joh. Sätze heraus *ἐγώ εἰμι . . . ἡ ἀλήθεια* und *τί ἐστιν ἀλήθεια*; die Pilatusfrage (14_{6} 18_{37}). Hierzu halte man Stob. I 273_{17}. *ὁ δὲ εὐσεβῶν εἴσεται καὶ ποῦ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστιν ἐκείνη καὶ μαθὼν ἔτι μᾶλλον εὐσεβέστερος ἔσται* und aus dem Tractat *περὶ ἀληθείας* Stob. III, XI, 31, S. 436_{9}—441_{18} W. die Worte *τί οὖν ἂν εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν, ὦ πάτερ; — Ἕνα καὶ μόνον, ὦ Τάτ, . . . τὸν ἀεὶ ὄντα* (440_{14} ff.) Die Frage, wer oder wo und was die Wahrheit sei, hat auch die hermet. Mystik beschäftigt [2]). Joh. giebt seine christozentrische Lehre in der Sprache der Zeit. Pilatus erscheint als Uneingeweihter.

---

[1]) Eine treffende Sachparallele ist Goethe's Gesang der Geister über den Wassern.

[2]) *ἐγώ εἰμι ἡ Ἀλήθεια* findet sich auch in einem Zaubertext bei Reitz. Poim. 185. Zum hellenist. Begriff der *ἀλήθεια* s. noch Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. 1902, 201 ff.

Zu den hellenistischen Elementen des Joh. gehört weiter auch die Betonung der Heilsbedeutung der Gnosis (vgl. o. S.). Sehr nahe kommen einander die zusammenfassenden Formeln Joh. 17_3 *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν... θεόν* und Poim. X 15 *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.* Verwandte Formeln 19 *ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεόν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι* und XII 23 a. E. *θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν* erinnern an die kurzen Definitionen in Act. 10_{35} und Jac. 1_{27}.

Ganz johanneisch klingt endlich auch Poim. I 19 *ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου* vgl. 1 Joh. 2_9 f. *ὁ . μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν . . ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει,* 2_{15} *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον κτλ.* 3_{14} *ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ* Es sind Ausdrücke, die dem jüdischen, christlichen und hermet. Hellenismus in ähnlicher Weise geläufig sind [1]).

VI.

Die Frage nach dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis hat nicht nur für das N. T. Intresse, auch noch für einige zu den apostol. Vätern gehörende Schriften, so vor allem den

---

1) Hier noch ein paar hermet. Beweisstücke zum „hellenist." Sprachgut der *Petrusbriefe.* Zu I Petr. 2_{13} *εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι* vgl. Stob. 1, 409_{22}, *τὸ γὰρ ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑπερέχον καὶ βασιλικόν δουλοποιεῖ τὸ ὑπερεχόμενον ἐξ ἀνάγκης.* I Petr. 4_{15} heisst es: niemand leide *ὡς φονεύς κτλ.* Damit vergleiche man Poim. XII 7 *οἱ δὲ ἐλλόγιμοι . . . οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις πάσχουσιν . . . οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ' ὡς φονεύσας* und weiter die Auslegung zu 1 Petr. 4_{15}, die der Gnostiker Basilides bei Clemens Alex. Strom. IV 83 giebt. Der Sinn ist freilich bei den drei Schriftstellern jedes mal verschieden, vgl. Deissner, Paulus u. die Mystik seiner Zeit 72. Endlich sei noch angemerkt, dass die beiden Formeln *θεία δύναμις* und *θεία φύσις*, die für den hellenist. Charakter des II Petr. so bezeichnend sind (1_3 f.), in Poim. III 1. 3 vorkommen.

Hirten des Hermas. Reitz. ist es wieder gewesen, der die Beziehungen zum ersten Male eingehend untersucht und — darin liegt die grosse Bedeutung der Frage — für die Chronologie des Poim. verwertet hat (Poim. 7. 10 ff. 32 ff. 232); er kommt zu dem Ergebnis, dass im Hirten des Hermas eine ältere und ausführlichere Fassung des Poimandres benutzt ist (S. 32). Auch hier hat R. im ganzen soviel ich sehe, wenig Zustimmung gefunden. Nur Zielinsky erteilt sie uneingeschränkt (a. a. O. 1905, 323). Lietzmann (a. a. O. 202) vermutet eine gemeinsame Quelle, eine im 2 Jhdt. entstandene Offenbarungsschrift; ähnlich urteilt W. Kroll 822. O. Dibelius erkennt nur an, dass die Vorstellungen von *Ποιμάνδρης* und *Ποιμήν* in einen grösseren Zusammenhang gehören, lehnt aber Benutzung des Poim. durch Hermas ab (a. a. O. 171 ff.); letzteres tun ohne jenes Zugeständnis auch Krebs (a. a. O. 136—142) und Heinr. (5). Zurückhaltend äussert sich Weinel in Hennecke's Handb. zu den neutest. Apokryphen 322 f.

Die Hauptberührung betrifft den Eingang des Poim. I und den der V. Vision des Hermas. Die identischen oder verwandten Züge sind folgende[1]): 1) der offenbarende Geist erscheint, wie die Offenbarungsempfänger gerade erhabenen, religiösen Betrachtungen sich hingeben; 2) wörtlich gleichmässig fragen diese: *σὺ γὰρ τίς εἶ;* 3) beide Erscheinenden nennen sich Hirten: *ἐγώ . . εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης* und *ἐγὼ . . εἰμι ὁ ποιμήν*; 4) beide erklären, dass sie von nun an immer bei dem Menschen verweilen wollen (*σύνειμί σοι πανταχοῦ* vgl. mit Vis. V_2; 5) beide verändern unter dem Sprechen ihre Gestalt, wodurch der Mensch zur Gnosis gelangt cf. Poim. 4 *τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπῇ*, Herm. V_4 *ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ καὶ ἐπέγνων αὐτόν.*

Ehe wir unser Urteil fällen, ist noch folgendes zu bemerken.

---

[1]) S. Reitz. Poim. 12. Krebs 136 f

[2]) Zu diesem Namen s. Reitz. Poim. 8 f. 115 f., Krebs 140 f., Heinr. 14 f.

Während die Szene in Poim. ganz einzig dasteht, kommen einige der aufgezählten Motive in Hermas noch mehrfach zur Verwendung: das „Beten" (1) ist typische Einleitung, die Vorbereitung neuer Offenbarungen vgl. Vis I 1_4 II 1_2. Die Erscheinung des *Ποιμήν* (3) hat ihre Dublette in der des Strafengels Sim. VI 2_5 3_2; die ständige Gegenwart des Hirten (4) wird auch Mand. V 1_7 XII 3_3 4_7 Sim. VII $_6$ betont.

Diese Beziehungen beweisen indes nur die Wichtigkeit der die Gebote und Gleichnisse einleitenden Erscheinung für Hermas; über die Frage der Herkunft besagen sie nichts.

Die Discussion über die Frage, ob Poim. und Hermas literarisch zusammenhängen, hat vor allem das Motiv der Verwandlung aufgegriffen. Reitz. 13 hatte die Verwendung bei Hermas eine sinnlose Maskerade genannt; Dibelius, dem Krebs zustimmt, fand eine solche umgekehrt gerade bei Poim. Ich möchte Reitz. recht geben; jedenfalls ist in Hermas nicht zu sehen, woran und als wer der Verwandelte erkannt wird: von der dem Hermas wolvertrauten Jünglingsgestalt (Krebs) ist im Text nichts angedeutet. Heinr. erinnert daran, dass für die Darstellungen von Visionen in der Apokalyptik „schematische" Züge sich ausgebildet haben. Aber das „Schema", das hier offenbar befolgt ist, ist sonst nicht nachgewiesen. So komme ich mindestens zu Lietzmann's Auskunft, dass Poim. und Hermas das gleiche Schema benutzt und dies wol in der gleichen oder in einer verwandten Offenbarungsschrift gefunden haben [1]).

Könnte nun nicht der Hermetiker die christliche Apocalypse gekannt und benutzt haben? Die Möglichkeit darf auch hier nicht kurzerhand abgewiesen werden. Zur genaueren Beur-

---

[1]) Zu *ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ* und *ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα* ist noch zu bemerken, dass Hermas *ἰδέα* in verwandtem Zusammenhang noch Sim. VI 1_6 2_5 gebraucht; weiter vgl. noch Dan. 3_{19} *ἡ μορφὴ* (LXX; Theod. *ἡ ὄψις*) *τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη*, 5_6 LXX Th, 5_9 Th. 7_{28} Th. Der Sinn der Wendungen ist freilich in Dan. ein ganz anderer: Hermas lässt sich nicht aus Daniel ableiten.

teilung muss erst nach weiteren Beziehungen gefragt werden. Einige wenige, freilich die wichtigsten hat schon Reitz. aufgewiesen. Die bedeutsamste und vielleicht entscheidende ist m. E. die Entführung des Hermas nach Arkadien Sim. IX 1_4 (Reitz. 33). Hier scheint mir deutlich, dass Hermas mit Hermes, dem aus Arkadien gebürtigen Offenbarungsgotte, zusammengebracht worden ist, und daraus ergiebt sich die grosse Wahrscheinlichkeit, dass Hermas irgendwie auch mit hermet. Lit. bekannt gewesen ist [1]).

Ebenso hat Reitz. bereits auf die Verwandtschaft der Tugend- und Lasterkataloge in Poim. XIII 7 f. und Hermas Vis. III 8 Sim. IX 15_{1-3} aufmerksam gemacht (Poim. 232); ein näherer Vergleich ergiebt, dass die hellenistischen Ketten bei Hermas schon ein wenig dem Sprachgut der LXX und des N.T. angepasst sind.

Unleugbar verwandt sind sodann der *τιμωρὸς δαίμων* Poim. I 23 mit dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* Sim. VI 3_2. Der Zusammenhang bei Poim. könnte auf christlichen Ursprung der Idee führen, also Priorität des Hermas. Doch lehrt ein Blick auf ähnliche Vorstellungen in der herm. Lit. (J. Kroll 82 ff. 408), das wir es hier mit wol auch jüdisch beeinflussten hellenistischen Traditionen zu tun haben. Hermas kann seine Gestalt aus der herm. Lit. oder direct aus jüdischen Quellen geschöpft haben (vgl. Henoch 20_4, wo Raguel ein Engel der Rache genannt wird).

Eine Durchsicht des Hermas hat mir noch folgende Berührungen mit der herm. Lit. ergeben Hermas gebraucht *δι-*

---

[1]) Ob die Hermetik arkadischen Ursprungs ist (so Zielinski u. a. O. 1906, 40 ff.) lasse ich dahingestellt sein; auch bei Abweisung dieser Theorie, über die zu urteilen ich nicht befugt bin, bleibt der Zusammenhang des Hermas mit herm. Lit. doch bestehen. Auch wenn Rendel Harris recht hätte, der in der näheren Beschreibung der 12 Berge der IX. Parabel die Berge Arkadiens zu erkennen meint (Hermas in Arcadia and other Essays 1896, 1—20, aus: Journ. of the Soc. f. Bibl. lit. a. Exegese, 1887), ist unsere Meinung haltbar: es wäre dann eine an Arkadien haftende Hermestradition anzunehmen, die Hermas verarbeitete.

καιωθῆναι Vis. III 9_1, Mand. V 1_7 wie Poim. XIII 9 (s. o.); die Idee vom unschuldigen Kindestum (Poim. X 15 s. o.) ist auch ihm geläufig (Mand. II_1. Sim. IX 29_1 s. 31_3 24_2 f.). In einem eigenen Mandat (III) handelt auch er über ἀλήθεια (und ψεῦδος) vgl. Stob. III 436 ff. s. o. S. 230). Eine Busspredigt der Kirche (= Sophia) Vis. III 9 lässt sich freilich nur ganz im allgemeinen mit der des Poim. vergleichen (I 27 s. o. S. 196). Das Motiv der zwei Wege (vgl. o. S. 227) verwendet er Mand. VI (Vis. III 7_1). Da er eine Offenbarungsschrift schreibt, verwendet er natürlich auch allerlei Termini und Motive der Mysteriensprache (γνῶσις Vis II 2_1 σύνεσις, συνιέναι Mand. IV 2_2 X 1_6 Sim. IX 22_2 V 4_3 f. IX 2_6). Ein Offenbarungsgespräch mit dem Hirten findet auf einem Berge statt (Sim V) wie die Poim. XIII 1 vorausgesetzte Belehrung. Das Prädikat προόν, das Hermas Sim. V 6_5 dem πνεῦμα zuweist, findet seine Erläuterung in Stob. I 293_{12} ff. Die bei Poim. (XIII 21) wahrscheinlich biblischem Sprachgebrauch entstammende Wendung θυσία δεκτή hat Hermas in Sim. V 3_8. Von der ἐξουσία, einem gleichfalls wol biblisch beeinflussten Begriff bei Poim. I 32 redet Hermas Mand. XII 4_2 Sim. V 6_1.

Die neuen Anklänge tragen zur Frage wenig bei. Kämen sie allein in betracht, so würden sie eher die Abhängigkeit der herm. Lit. — nicht von Hermas, aber — von christlicher Tradition beweisen, vielmehr bestätigen. Dass Hermas sie aus herm. Lit. herübergenommen habe, ist undenkbar. Aber die früher von Reitz. aufgedeckten Beziehungen haben es schon wahrscheinlich genug gemacht, dass eine, auch in Poim. verarbeitete, hermetische Offenbarungschrift auch auf Hermas eingewirkt hat. *Wie Poim. ein hermet. Werk mit leichtem jüdisch-christlichem Einschlag ist, so ist Hermas ein jüdisch-christliches Offenbarungsbuch mit sehr leichtem hermetischem Einschlag.*

Die Verwandtschaft zwischen hermet. und urchristlicher Theologie und Terminologie sei endlich noch am *Barnabas-*

brief nachgewiesen [1]) Auch Barn. will offenbarte Gnosis mitteilen; so finden auch hier einige Motive ihre Parallele in der hermet. Lit. Mehrfach spricht Barn. seinen *Dank* für die empfangene Gnosis aus 5_3 7_1, eine Empfindung, die auch in der hermet. Lit. häufig zum Ausdruck kommt, so Poim. I 20 *νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα* VI 4 *κἀγὼ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ τῷ εἰς νοῦν μοι βαλόντι* (vgl. Joh. 13_2 und dazu W. Bauer im Handb.) *περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ.* Stob. I 459_3 ff. *βούλομαι οὖν καὶ τῆς θεωρίας ταύτης μύστης γενόμενος εὐχαριστῆσαι σοὶ μόνῃ, ἀθάνατε μῆτερ.* Asclep. 32 p. 71 f. Thomas: sed tibi, deus summe, *gratias ago*, qui me videndae divinitatis luminasti lumine. Solche Dankesbezeugung beweist, dass auch die Gnosis eine innige persönliche Beziehung zwischen dem offenbarenden Gott und dem empfangenden Menschen vermittelt.

Dass die hermet. Lit. davor warnt, die Gnosis „Unwürdigen" weiterzugeben, sahen wir oben (Poim. XIII 13, 22). Auch Barn. kennt dies Motiv vgl. 9_9. Im Blick auf die Gnosis teilen sich eben die Menschen in Verstehende und Nichtverstehende: zu Barn 8_7 *καὶ διὰ τοῦτο οὕτως γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστιν φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά* 9_1 ff. 10_{12} vgl. Poim. IX 10 *ταῦτά, σοι, Ἀσκλήπιε, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα.*

Dass die hermet. Lit. die Mitteilung der Gnosis unter dem Bilde des Weges ausdrückt z. B. VI 5, wurde oben erwähnt; man findet dies Bild auch Barn. 5_4 und vor allem 18—21 (vgl. besonders Poim. I 29 *τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες* mit Barn 20_1).

Auffallend ist, dass Barn und Hermetik mit ganz ähnlichen Worten das Ueberraschende und völlig Neue der mit der Bekehrung und Gnosis gewonnenen Einsicht zum Ausdruck bringen. Bei Barn 16_{10} wird der von der Predigt des inspi-

---

[1]) Ein Commentar zum Barn., im Manuscript schon ziemlich fertig, wird nach Friedensschluss erscheinen.

rierten Predigers Getroffene geradezu erschreckt *ἐπὶ τῷ μηδέποτε μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος μήτε αὐτός ποτε ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν.* Dazu halte man die Gnome der Isis (Stob. III, XIII 65) *Ἔλεγχος γὰρ ἐπιγνωσθεὶς . . . εἰς ἐπιθυμίαν φέρει τὸν ἐλεγχθέντα ὧν πρότερον οὐκ ᾔδει.* Der hermet. Spruch schliesst sich sachlich wie sprachlich unmittelbar an die Barn.-stelle an; hier wie dort beruht das Eigenartige bei der Bekehrung hierin, dass durch die Predigt in dem Sünder ein neues, ihm bisher unbekanntes Begehren geweckt wird, zweifellos ein seltener und schöner Gedanke.

Gut hermetisch ist auch der Barn. 2_4 angedeutete Gedanke, dass Gott weil er „bedürfnislos" ist, keine Opfer wünscht (vgl. auch Act 17_{25} und s. J. Kroll 16). Wenn bei Asclep. 41 die Lehre, dass es beinahe Sacrileg sei, beim Gebet noch Weihrauch und was sonst noch anzuzünden, die Begründung erfährt: „nihil enim deest ei qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia," so ist auch diese „Einheitsformel"[1]) in Barn. 12_7 angewendet (allerdings aus der Kosmologie auf die pneumatische Auslegung des A. T. übertragen).

Gemeinsam ist weiter dem Barn. und Poim. das LXX — zitat Gen. 1_{28} *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε* s. Barn. 6_{12} Poim. I 18. Die frappante Aehnlichkeit zwischen Barn. 15_7 und Poim. XIII 9 (*ἐδικαιώθημεν κτλ.*) wurde schon oben S. 207, 211 berührt. Die für den hellenist. Erlösungsgedanken so bezeichnende Verbindung von Tod, Irrtum und Finsternis findet sich gleicherweise Barn. 14_5 und Poim. I 28.

Eine Vergleichung des Barn. mit der herm. Lit. ist nur ein weiterer Beitrag zur Aufhellung der reichen Beziehungen, die zwischen urchristl. und hermet. Lit. bestehen. Es hat ein Prozess *gegenseitiger Annäherung* stattgefunden. Die *urchristl.* Ueberlieferung hat sich nach dem Vorgang des hellenist. *Judentums* mehr und mehr die *religiöse Sprache des synkretist.*

---

[1]) Vgl. Norden Agn. Thess. 240 ff. J. Kroll 48 f. Heinr. 139, 156.

Hellenismus angeeignet, und der *Synkretismus*, schon durch seine Beziehungen zur LXX und zum jüdischen Hellenismus *für christliche Einflüsse prädestiniert*, hat sich wahrscheinlich im Lauf der Zeit *auch von christlicher Seite her* befruchten lassen.

Doch ich breche hier ab, um den Artikel nicht noch mehr anschwellen zu lassen. Ich wollte vor allem die neue Anregung, die wir *Heinrici* verdanken, prüfen und seine Ausführungen nach einigen Seiten hin ergänzen. Das wichtigste Ergebnis ist die Bestätigung und Erweiterung der Heinr.'schen These, dass in der herm. Lit. auch mit *christlichen Entlehnungen* gerechnet werden muss. Urteile und Feststellungen, wie wir sie oben S. 189 sammelten, sind von nun an in dieser kurz ablehnenden Form nicht mehr statthaft. Nach christlichem Sprachgut und nach christlichen Gedanken in der herm. Lit. zu suchen, hat sich keineswegs als „aussichtslos" und verfehlt herausgestellt. Die neuen Gesichtspunkte und Erwägungen verdienen vielmehr ernstliche Beachtung und Prüfung. Wer künftig christliche Einflüsse ablehnt, ist einen „Beweis" dafür schuldig. Ich glaube nicht, dass glatte Ablehnung wissenschaftlich zu begründen ist; ein ablehnendes Urteil kann vielmehr nur noch mit Vorbehalt ausgesprochen werden. Umgekehrt ist natürlich auch der positiven Annahme nur ein Wahrscheinlichkeitsgrad zuzubilligen. Auch Heinr. schwankt oft, und oben ist jede positive Bestimmung mit Absicht vorsichtig formuliert worden. Belanglos ist die neue Anschauungsweise nicht. Hat sie recht, dann sehen wir, wie das Christentum schon ehe es zum Siege kam, auf die konkurrierenden heidnischen religiösen Systeme einwirkte, und wie der Hellenismus, ehe er sich ganz dem Christentum unterwarf, sich in manchen Punkten ihm anzupassen begann.

Von grosser Stärke kann der christliche Einfluss auf den Hellenismus freilich nicht gewesen sein. Ungleich mächtiger ist der in entgegengesetzter Richtung verlaufende Prozess gewesen, das *Einströmen hellenistischer Einflüsse in das Chris-*

tentum. Gegen Heinrici halte ich daran fest, dass dieser Prozess schon im apostolischen Zeitalter einsetzt. In der selben Zeit, in der Philo griechische Philosophie und hellenistische Frömmigkeit dem Pentateuch assimiliert, erhebt bereits eine ungebändigte christliche Gnosis ihr Haupt, und schaffen im Gegensatz zu ihr Paulus und nach ihm „Johannes" eine mit den Grundsätzen der ursprünglichen Ueberlieferung in Einklang bleibende Gnosis, indem sie die Lehren vom Erlöser und von der Erlösung im Geiste der Zeit ausbauen und die überkommenen Riten synkretistisch ausdeuten. Auch die Hermetica lehren uns, wie eng sich Paulus und Johannes an die Vorstellungen der damals die ganze religiöse Welt durchdringenden hellenistischen Geheimreligionen anschlossen. Zu dem Vielen was Reitz., Bousset u. A. hier nachgewiesen haben, einige neue Beiträge, oder kleinere Nachträge zu liefern war die weitere Absicht, die die vorliegende Arbeit verfolgte.

Endlich sollte mit grösserem Nachdruck auf die *Wichtigkeit der LXX* für diese Forschungen hingewiesen werden. Wir fanden einmal, dass deren Einfluss auf die Hermetica noch grösser ist, als man gewöhnlich denkt. In doppelter Hinsicht hat also der jüdische Hellenismus — und zu dessen Documenten rechnen wir die LXX — dem Christentum vorgearbeitet: er ist vorangegangen nicht nur in der Begründung einer biblizistisch-hellenistischen Wissenschaft, ebenso auch in der Befruchtung der heidnischen Wissenschaft; er hat die Wege des hellenistischen Heidentums zur biblischen Offenbarungslehre ebenso sehr wie die Wege biblischer Gedanken zum Hellenismus geöffnet und gebahnt. Die Prüfung der Beziehungen der LXX zur herm. Lit. ist eine Arbeit, die noch fortgesetzt zu werden verdient.

Auch die LXX ist ein Werk, an dem der hellenistische Geist mit gearbeitet hat. Sie ist diejenige hellenistische Grösse, deren Einfluss auf das N. T. über allen Zweifel erhaben ist und bei jeder Untersuchung zu allererst in Betracht gezogen werden muss. Auch hierauf lege ich Nachdruck. Es ist ein Fehler,

den heutzutage Theologen wie Philologen gern machen, dass sie das N. T. aus hellenistischen Quellen erklären wollen *unter Umgehung* des Sprach- und Gedankengutes der LXX. Man spricht dann von hellenistisch-synkretistischem Einfluss, und übersieht, dass entweder einfach das A. T. in griechischer Uebersetzung das Christentum angeregt hat, oder dass der vorhandene orientalisch-synkretistische Einschlag aus dem biblisch-jüdischen Zweig dieser Bewegung stammt. In der Frage nach den hellenist. Einflüssen im N. T. spielt die LXX eine bedeutsame Rolle. Sie hat einerseits die weitergehende Hellenisierung vermittelt, und ihre Berücksichtigung dient andererseits zur Einschränkung der fremden hellenistischen Elemente, die das Urchristentum dem nichtjüdischen Hellenismus entnommen haben soll.

So deckt uns das Studium der Hermesmystik und ihre Vergleichung mit dem Urchristentum die ganze Schwierigkeit des Problems der Hellenisierung des Christentums auf. Es gilt vor allem das Mass des gegenseitigen Einflusses (Hellenistisches im N. T., Christliches in die Hermesmystik) und das Mass der von verschiedenen Seiten her ins Christentum strömenden Einflüsse (von LXX, vom jüdischen Hellenismus einerseits, vom nichtjüdischen Synkretismus, z. B. den Hermetica und ihren Quellen andrerseits) gegenseitig abzugrenzen. Nur ein umsichtiges Zusammendenken der verschiedensten Möglichkeiten, und ein freundschaftliches Zusammenwirken der in verschiedensten Gebieten eingearbeiteten Fachmänner, Theologen, Philologen, Orientalisten, beruhend auf der doppelten Fähigkeit zu lehren *und* zu lernen, kann uns in der Erkenntnis der Wahrheit vorwärts bringen.

DE BETEEKENIS VAN HET NIEUWE TESTAMENT VOOR ONZE KENNIS VAN DE GEDACHTENWERELD DER OUDHEID

door Dr. H. J. Toxopeüs (Zaandam).

Het is duidelijk, dat deze titel gekozen is in navolging van het artikel van Prof. Eerdmans in het Theol. Tijdschr. 1913: „de beteekenis van het O. T. voor onze kennis van de gedachtenwereld der oudheid", w. i. het o. a. heet, dat wij de O. T.ische literatuur niet juist kunnen begrijpen zonder te zijn doorgedrongen in de denkwijze van de oude oostersche wereld in het algemeen.

Dit nu geldt ook van de N. T.ische literatuur, en eigenlijk spreekt dat vanzelf. Ook in het N. T., met name in de Openbaring en in de Evangeliën: „das sind die Schriften, die am innigsten mit volkstümlichen Glauben und Aberglauben zusammenhängen", aldus Prof. H. Windisch in Theol. Tijdschr. 1917, bl. 252, — is heel wat, dat ons verwijst naar eene manier van denken en zien van dingen, welke reeds lang niet meer de onze is.

„Dit plaatst ons voor een taak, die niet gemakkelijk is. Het is, in het algemeen, steeds moeilijk zich in het denken van een ander te verplaatsen, doch dit wordt dubbel zwaar, wanneer het geldt, zich het denken voor te stellen van een wereld die reeds eeuwen achter ons ligt en een gansch anderen kijk had op allerlei dingen dan wij. Het is nog niet zoo lang geleden dat men die moeilijkheid weinig besefte. Men interpreteerde het O. T en de geheele oudheid alsof men te doen

had met eene wereld, die met de onze vrijwel gelijksoortig was" zegt prof. Eerdmans in 't reeds genoemde artikel.

Natuurlijk gelden dezelfde opmerkingen, waar het betreft de verklaring van het N. T.

Misschien mag er bij worden gevoegd, dat de taak, waarvan hier sprake is, nu ook niet zoo bijzonder dankbaar is. In zijn voordracht „Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube" [1]) zegt Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye o. a.: „Es kann einmal nicht anders sein: der religionsgeschichtlichen Betrachtung geht eine gewisse Tiefe ab." En even verder: „So darf gewiss die Religionswissenschaft auch die niederen Erscheinungen nicht ignoriren, sie muss sich aber an den höheren orientiren." Waarschuwend heet het elders: „Man stellt gegenwärtig die höheren Religionsformen in das Licht der niederen Todtencult, Totemismus, Baum- und Steindienst, Magie bei Hebräern und bei Griechen bilden die Naturbasis der Religion .... Was man nun bei alledem oft vergisst, ist, das der Werth des Alten Testaments nicht im Aberglauben liegt, der allerdings auch in Israel üppig wuchs, sondern in dem, was es von höherem, prophetischem Glauben enthält. Was die Griechen zu Griechen macht, ist nicht, was sie mit Australiern und Buschmännern gemein haben, sondern was sie von diesen Wilden unterscheidet."

Daarmede wil hij niet gezegd hebben, als zou hij geringschatten de op deze wijze verkregen kennis, maar hij wil alleen waarschuwen. De „religionsgeschichtliche" verklaring heeft hare rechten, maar ze heeft ook hare grenzen. Niemand, die dat beter weet, dan de bekende hoogleeraar Carl Clemen uit Bonn, auteur van 't veel gebruikte werk „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909" en van „Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916",

---

[1]) Opgenomen in „Portretten en Kritieken". 1909.

welk laatste geschrift de aanleiding is geweest tot het schrijven van dit artikel.

Allerminst wordt hier bedoeld eene soort van beoordeeling van genoemd werk te leveren. Dit mag volkomen overbodig heeten na wat door Prof. H. Windisch in een reeds aangehaald artikel gezegd is in Theol. Tijdschr. 1917, blz. 248—253.

Eene enkele opmerking slechts. Het is jammer, dat Prof. Clemen bij het schrijven van zijn werk geen rekening heeft gehouden met het reeds meermalen genoemde artikel van Prof. Eerdmans, — en dat, niettegenstaande hij toont het Theol Tijdschr. te kennen. Niet alleen toch, dat beider onderzoek parallel loopt, maar de opmerkingen van den een kunnen soms dienen als eene aanvulling van den ander. Om een voorbeeld te noemen. S. 14 heeft Clemen het over de bijzondere beteekenis, op het primitieve standpunt toegekend aan 's menschen *hand*. Wij moeten niet overdrijven, waarschuwt hij allereerst. Wanneer er in de Evangeliën sprake is van het uitstrekken of opleggen der handen, dan is hier niets bijzonders op te merken. Niet anders is het gesteld met het hand opheffen bij het uitspreken van een zegen of een eed. Ja, zelfs wanneer wij lezen Openbaring 13: 16 van een merk, dat gezet wordt op de rechterhand — en op het voorhoofd —, dan hebben wij daarin nog niets bijzonders te zoeken. In de gelijkenis van den Verloren Zoon heet het, Lucas 15 vs. 22, dat den teruggekeerde een ring aan de hand wordt gestoken. Oorspronkelijk hebben we in dien ring te zien een amulet, en zoo veronderstelt dus 't gebruik, waarvan hier gesproken wordt, dat de hand eene bijzondere bescherming noodig heeft.

Anders wordt het eerst, wanneer we lezen van de hand of van den arm van God, op eene wijze, die te kennen geeft, dat deze inderdaad geldt als de zetel van bijzondere krachten. Vgl. Lucas 1: 51 en 66, ook Handel. 4: 28.

Nu maakt prof. Eerdmans in het geciteerde artikel eene

interessante opmerking juist met betrekking tot de hand. Hij wijst er op, hoe de oude, primitieve voorstelling in het O.T. tamelijk wel op den achtergrond is getreden. Maar toch treffen wij haar hier en daar nog aan. En dan noemt hij dit voorbeeld: „Ik kan" wordt aldus omschreven: „het is voor de 'El (god) van mijn hand", alsof de kracht die van de hand kan uitgaan het gevolg is van de werkzaamheid van een 'El, die daarin zetelt (bl. 114)".

Liever dan stil te staan bij eene moeilijke en tegelijk hoogst onzekere omschrijving van die primitieve gedachtenwereld, welke voor 't grootste deel in den Bijbel op den achtergrond is getreden en verbleekt, — men spreekt van animisme, van dynamisme enz., willen wij aan een enkel N.T.tsch verhaal zien, hoe ze toch nog doorwerkt hier en daar.

Marcus 5:1—16 vinden we 't verhaal van de genezing van den bezetene in *Gerasa* of *Gadara* of *Gergesa* [1]). Bousset (Kyrios Christos, S. 73) is hierover maar matig te spreken, noemt het verhaal „ein Fremdkörper in der evangelischen Geschichte", en „eine lustige Geschichte von den armen, betrogenen Teufeln, die wider Willen herbeiführen, was sie doch sehnlichst zu vermeiden wünschen". Juister dunkt ons wat Joh. Weiss ervan zegt (Die Schriften des N.T. I. S. 120): „Die ältere Kritik hat diese Erzählung einfach als Sage verworfen. Wir haben heute mehr Sinn für das Volkstümliche und können nicht finden, dass hier etwas Unmögliches oder etwas gar Jesu Unwürdiges erzählt werde. Freilich muss man ein wenig Sinn dafür haben, wie die Volksüberlieferung, die diese Geschichte mit ganz besonderem Behagen erzählt, alles vergröbert hat".

Wat intusschen niet wegneemt, dat het verhaal desondanks een wonderlijken indruk maakt.

Dat Jezus hier optreedt als duivelbanner is niet zoo merk-

---

[1]) Voor ons doel doet het er niet toe, hoe of we den naam hebben te lezen, en of Marcus van de geografie wel eene juiste voorstelling had.

waardig, past volkomen in dien tijd [1]), waarin immers — om zoo te zeggen — de bezetenheid was aan de orde van den dag. Opmerkelijk is veelmeer, dat Jezus 't zoo eenvoudig doet, zonder b.v. bezweringsformules, alleen door zijn kalme woord.

Ook mag er aan worden herinnerd, dat het gerekend werd te behooren tot het werk van den Messias om het rijk van den boozen geest, of van de booze geesten, te bestrijden. Tot op de komst van het „Koninkrijk" hadden, naar de algemeene voorstelling van dien tijd, de demonen in deze wereld vrij spel. Vermoedelijk moet in 't licht hiervan ook gezocht worden de verklaring van een anders onbegrijpelijk woord, de vraag der demonen in Matth. 8 : 29 [2]). En zeer zeker de verklaring van een woord, dat „in seiner unerfindbaren Eigenart den Stempel der Echtheit" [3]) draagt, nl. Lucas 10 : 18.

Jezus begint nu met den krankzinnige, want daarmee hebben we hier te doen, en dat wordt ook duidelijk uit de opgave van de plaatsen, waar hij bij voorkeur verblijf houdt, of juister nog, met den boozen geest zelf, te vragen naar zijnen *naam*. En die vraag is van de grootste beteekenis op het standpunt van de primitieve gedachtenwereld. Het is eene van de vele verdiensten van W. Heitmüller in zijn belangrijke werk „Im Namen Jesu, 1903, S. 166' hierop het volle licht te hebben doen vallen. „Bei Berührung mit dämonischen Mächten kommt es darauf an, ihnen ihre Namen zu entlocken". En dan wijst hij er op, hoe wijd verbreid deze opvatting van den naam is geweest. Hij verwijst naar het sprookje van Rompelsteeltje en de sage van Lohengrin, maar vooral ook naar het verhaal van Jacob's worsteling in Genesis 32. In vs. 29 lezen wij, dat Jacob aan het goddelijke wezen, waarmee hij strijdt, vraagt: geef mij toch uwen naam te kennen. Maar het goddelijke wezen wacht zich er wel voor den naam te

---

1) V.g.l. Matth. 12 : 27.
2) V.g.l. K. Lake, The earlier epistles of St. Paul, 1911, p. 194 [2]).
3) V.g.l. Joh. Weiss, „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900, S. 92."

noemen, gelijk ook Richt. 13 : 18 de engel van Jahwe aan Manoah weigert den naam te kennen te geven. — Een en ander is te verklaren uit de opvatting van de antieke menscheid omtrent de beteekenis van den naam.

Origenes zegt ergens [1]), dat de namen niet zijn *θεσει*, maar *φυσει*, en door die omschrijving geeft hij in filosofischen vorm weer wat de antieke mensch dacht van en verstond onder den naam. Voor ons moderne menschen is de kwestie van den naam eene uitwendige aangelegenheid, daarom ook maar matig gewaardeerd, voor de antieke menscheid was dezelfde kwestie van oneindig veel meer belang. Daaruit zullen ook verklaard moeten worden de herhaaldelijk voorkomende naamsveranderingen: van Abraham en zijne echtgenoote, van Jacob in 't reeds genoemde verhaal van zijn worsteling.

Wij begrijpen nu, waarom Jezus, als hij den demon wil uitdrijven uit den rampzaligen mensch, begint met hem te vragen naar zijn naam, evenals waarom angst en vrees den demon overvallen, als hij eenmaal zijn naam genoemd heeft: immers door het te kennen geven van den naam is hij gekomen in de macht van den geestenbanner.

Thans eene opmerking over het vervolg en het slot van het verhaal: de episode van de *zwijnen*, — het getal doet er niet toe. Het is nl. zeer de vraag, of b.v. Joh. Weiss zich hiervan niet wat al te licht afmaakt (Die Schriften des N. T. I. S. 119), en of hij wel voldoende rekening houdt met de omstandigheid, dat voor de Joden het *zwijn* was en is een *onrein dier*. Dezelfde opmerking geldt natuurlijk, als we lezen, dat de „verloren zoon" de zwijnen gaat hoeden. Clemen stelt de mogelijkheid, dat de „Verwerfung mancher Tiere auf ihrer Verehrung durch andere Stämme oder Völker beruht, von denen sich die Israeliten unterscheiden wollten. (S. 113.)" Hij stelt de mogelijkheid: het verbod van varkensvleesch bij den Jood is te beschouwen als een protest tegen de heiligheid

---

[1]) c. Cels. I: 24, 25 V.g.l. Heitmüller, S. 160; Clemen, S, 22.

van het dier in een vreemden of overwonnen Heidenschen cultus. Maar ook andere motieven kunnen hier meewerken: afkeer van het vuile dier, vrees door 't eten van varkensvleesch in aanraking te komen met de andere goden, waaraan het dier gewijd is, 't zich niet willen toeeigenen van allerlei eigenschappen, aan 't varken eigen.

Het is bekend, dat de pogingen van Antiochus IV Epifanes om den scheidsmuur tusschen Jood en Griek te slechten, begonnen zijn 25 Kislew 167 v. C. met de staking van den eeredienst van Jahwe op den Moria; op het groote brandofferaltaar werd een klein Grieksch altaar geplaatst en daarop een zwijn geofferd; niet om de Joden te ergeren, zooals men het gewoonlijk opvat, maar omdat het zwijn het gewone offerdier voor den Olympischen Zeus was.

Wanneer nu naar de voorstelling van den evangelist in ons verhaal de demonen (dus onreine geesten) uit den bezetene worden uitgedreven en overgaan in de zwijnen, dan kan Weiss wel zeggen: „Das ist naive Ausfüllung der Zwischenglieder. Vom Ausfahren der Geister hat natürlich niemand etwas gesehen u. s. w.", maar dan zal toch ook wel rekening moeten worden gehouden met de gelijkstelling: bij de onreine geesten behooren de onreine beesten.

Terwijl eindelijk nog rekening moet worden gehouden met de mogelijkheid, dat de evangelist heeft willen te kennen geven, dat de bezetene eerst waarlijk genezen was, toen door eene gebeurtenis de gedachte bij hem was opgewekt, dat de demonen in andere lichamen uit het zijne waren overgegaan.

In Galaten 3 : 27 lezen we: *ὅσοι γαρ εἰς Χριστον ἐβαπτισθητε Χριστον ἐνεδυσασθε*, een spraakgebruik, dat wellicht het juiste licht ontvangt uit de praktijken der mysteriediensten. Volgens Clemen gelooft Paulus niet bepaald, dat de doop dit *bewerkt*, maar toch moet er eene reden voor zijn, waarom de apostel in dit verband van den doop — en dat op zoo zonderlinge wijze spreekt. De reden zal dan deze zijn, „dass sie ursprünglich sogar als ein Anziehen der im Wasser wohnenden

Gottheit aufgefasst wurde." We hebben dus hier nog met eene primitieve opvatting van den doop te doen, volgens welke men door onderdompeling in water iemand of zichzelf de kracht kan doen toekomen, welke daarin aanwezig is.

Een enkel woord nog over het gebruik van *den wijn* en in verband daarmede, over het *Nazireaat*. Lucas 1 : 15 lezen we van Johannes den Dooper, dat hij zich zal hebben te onthouden van het gebruik van den wijn, 7 : 33 wordt dan ook van hem dit getuigenis gegeven: *ἐληλυθεν γαρ 'Ιωαννησ ὁ βαπτιστης μη ἐσθιων ἀρτον μηδε πινων οἰνον* enz. De meest eenvoudige en natuurlijke verklaring is, dat er in den wijn geacht wordt aanwezig te zijn een geest, waarvoor de priester, waarvoor ook de Nazireër zich had te wachten. Clemen zegt in zijn meermalen aangehaald boek, S. 111: „Aber der Wein könnte unmittelbar, wegen seiner berauschenden Wirkung, als mit unheimlichen Kräften ausgerüstet angesehen worden sein und deshalb als tabu gegolten haben — wenn sich das nicht endlich (namentlich bei Johannes, bzw. den Naziräern und Rechabiten [Jer. 35, 6 f.]) daraus erklärt, dass der Wein ein späteres Kulturprodukt ist, vor dem man ursprünglich Scheu empfand." Clemen wil dus blijkbaar het Nazireaat verklaren op de gewone wijze, als een protest tegen de veranderde leefwijze der Israëlieten. Volgens deze voorstelling zijn dan de Israëlieten oorspronkelijk nomaden geweest, die leefden van de melk der kudden. In Kanäan gekomen, zijn zij zich gaan toeleggen op den landbouw en hebben zij in vele opzichten met hunne primitieve leefwijze van vroeger gebroken. Maar ook hebben zij enkele primitieve gebruiken in stand gehouden, nl. als ideaal. En daartoe zou dan behooren het Nazireaat. De nomade toch gebruikt geen wijn, kent hem niet. „Wie zich in later tijd wilde wijden zou nu als herinnering aan een vroegere meer eenvoudige en reinere leefwijze het gebruiken van wijn hebben gemeden. Dit heeft natuurlijk tengevolge, dat wetten die zulk een wijding regelen eerst in lateren tijd zouden kunnen zijn ontstaan, toen het niet ge-

bruiken van wijn een bijzonderheid was geworden. Inderdaad was men dan ook van oordeel dat de wet die over dit Nazireaat handelt tot de jongste wetten uit den tijd na de ballingschap zou behooren. Deze gansche redeneering verliest haar kracht, wanneer de oorzaak van de onthouding van wijn en van al wat van den wijnstok komt bij den Nazireër op dezelfde wijze te verklaren is als bij de priesters en gelegen is in den geest die in den wijn schijnt te wonen" [1]).

Aan het slot van dit artikel komen wij nog even terug op het niet dankbare van de taak, welke hij op zich neemt, die wil aantoonen, hoe daar in den Bijbel, zoo Oud als Nieuw Testament, nog te herkennen is een gedachtenwereld, die ons tamelijk wel vreemd is geworden.

Uit het aangehaalde van Prof. Chantepie de la Saussaye bleek dit reeds eenigermate. Prof. Eerdmans zegt: „Ik weet, dat er zijn, die een dergelijk blootleggen van een op den achtergrond geraakte denkwereld ongaarne zien, of althans van weinig gewicht achten (blz. 133)." En prof. Clemen geeft te verstaan — aan 't einde van zijn boek, dat, ondanks alle mogelijke voorzichtigheid, door hem betracht, toch is gebleken, dat de bedoelde „Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum" veel talrijker zijn dan menigeen — vermoedelijk ook hijzelf — wel gedacht heeft. Een troost evenwel: vaak geldt het onderzoek hier uitdrukkingen en gebruiken, welke hun oorspronkelijke beteekenis hebben verloren. Onzinnig zou het zijn te beweren, dat het oudste Christendom eigenlijk niet van de primitieve religie onderscheiden is. Men zou dan evengoed kunnen zeggen, dat het oudste Christendom, omdat het beïnvloed is door andere cultuur-godsdiensten, eigenlijk eene syncretistische religie zou kunnen genoemd worden.

Zaandam, Juni 1918.

---

[1]) Vgl. de redeneering van Prof. Eerdmans in zijn artikel, Theol. Tijdschr. 1913, bl. 122.

GESCHIEDENIS EN GELOOF [1])

door G. J. SIRKS (Dordrecht).

Het Christendom is een historische godsdienst, in oorsprong en ontwikkeling samengeweven met geschiedenis en wederom een eigen licht werpende over den gang der historie. Dit is zijn kracht en zijn zwakte. Zijn kracht omdat het hierdoor zijn plaats in of tegenover de wereld en de cultuur bepaalt. Zijn zwakte omdat het, waar het als godsdienst metaphysische overtuiging in zich draagt, gevaar loopt deze overtuiging te veel te binden aan een zekeren vorm, en voor de werkelijkheid die het als eeuwig kent objectiviteit te zoeken in de geschiedenis. Want Eucken [2]) ziet juist als hij zegt dat het bij de verhouding van geschiedenis en geloof gaat om het waarheidsprobleem, waarvoor liever te zeggen is het werkelijkheidsprobleem. In de geschiedenis is gezocht de objectieve bevestiging of fundeering der overtuiging aangaande de metaphysische werkelijkheid. De zwakke zijde hiervan treedt aan den dag nu de geschiedbeschouwing zich los heeft gemaakt van geloofsonderstellingen. Daardoor is de objectiviteit van den geloofsinhoud geschokt. De geschiedbeschouwing voerde tot een andere werkelijkheid dan het geloof der eeuwen had gepredikt. Zoo is er strijd gekomen en het verband tusschen geloof en geschiedenis, dat eens voor den Christen van zelf sprak, tot een vraag geworden die opnieuw beantwoording zoekt. Zij strekt zich uit over wijd terrein, doch vindt de

---

[1]) Referaat gehouden voor de Zuid-Hollandsche Predikantenvereeniging 23 Mei 1918.

[2]) Rudolf Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. Zweite Auflage 1905. S. 22.

kritieke punten vooral daar waar het overgeleverd Christendom het nauwst met de geschiedenis verbonden was: in de heilsgeschiedenis die zich groepeert om de Christusfiguur. Dat de Christologie zoo omtwist is hangt samen met het geschiedenisvraagstuk. Onwillekeurig zullen zich onze gedachten telkens weer richten naar dit middenpunt: de Christologie, al is dit slechts een deel van het veel grooter gebied.

Het verband tusschen geloof en geschiedenis kan op verschillende wijzen worden gelegd.

Vooreerst: Men kan pogen den band zoo los mogelijk te maken of door te snijden. Het is dan een fout van het Christendom als het die twee wil blijven samenkoppelen. De geschiedenis geeft slechts het tijdelijk kleed waarin zich de eeuwige waarheid hult. Maar het kleed is niet innerlijk verwant aan het wezen: de vorm is onverschillig voor den inhoud en is alleen het aarden vat dat telkens gebroken en door een nieuw vervangen wordt. Zonder schade. De historievorsching heeft uit te maken of de overgeleverde feiten gebeurd zijn. Mocht dit blijken zoo te zijn dan zal men vragen wat ze voor het geloof zeggen, maar er geen principieele waarde aan toe kennen. Basis voor het geloof mogen zij niet zijn. Gelijk men ook van tegenwoordige zelfaanschouwde feiten vraagt wat zij voor ons geloof te zeggen hebben, maar er niet op bouwt. Mocht blijken dat de feiten niet zijn gebeurd, dan is dit in den grond onverschillig, want het gaat niet om een feit doch om den eeuwigen inhoud.

Deze opvatting voert tot de beschouwing: met de vraag of Jezus sprak gelijk is overgeleverd, of hij de woorden predikte of een ander, zelfs of hij stierf aan het kruis staat of valt het Christelijk geloof niet. Wij behouden toch: die prediking zelf en de gedachten daarin. En wij behouden het beeld van het kruis als voorbeeld. Hier klinken uit de Aufklärung komende klanken die voortloopen tot in de leus: „Zie af van een geschiedenis van Jezus, beperk u tot het beeld van zijn geloof

en zijn wil" (Bousset, Was wissen wir von Jesus?) [1]).

Met wat andere wending, naar het metaphysische toe, leeft deze opvatting in de met Hegel in verband gebrachte lijn: de Evangeliegeschiedenis heeft slechts waarde als symbool. Zij is uitbeelding van de algemeene idee; en het algemeene gaat uit boven het bijzondere. Wie bij het bijzondere staan blijft dringt niet tot het wezen door. Het is een voorbijgaand stadium dat er is om overwonnen te worden. Faust klimt van Gretchen tot het Ewig-weibliche en vindt dan eerst het wezen zelf. Zoo klimme de Christen van het Christussymbool tot het wezen zelf in den geest.

In deze beide nuanceeringen staat de geschiedenis als object van historisch onderzoek naast het geloof en met het feitelijk gebeurd zijn is geen godsdienstig belang gemoeid [2]).

Ten tweede: Men kan den band zoo sterk mogelijk houden en ziet het aarden vat als noodzakelijke bestaansvoorwaarde voor den inhoud. Vorm en inhoud zijn niet te scheiden. Dan kan het geloof alleen bestaan bij hechten historischen vorm. De feiten zijn versterking van of grond voor het geloof. De vraag of Christus heeft geleefd is van principieele beteekenis. „Het is volbracht" is hoeksteen. Indien Christus niet is opgewekt zoo is ons geloof ijdel, een nevel die vervliegt in de ijlte. De werkelijkheid van het geloof wordt bewezen uit de geschiedenis, waarvan voor het Christelijk besef de heilsgeschiedenis het beslissende keerpunt der tijden is waarin de volheid des tijds samenstroomt. Aldus is het van belang of Jezus geleefd heeft en gestorven is aan het kruis. Ook een voorbeeld heeft alleen kracht als het heeft geleefd.

---

[1]) Zie: P. Wernle: Einführung in das theologische Studium 1908. S. 158.

[2]) Dr. G. A. v. d. Bergh v. Eysinga ter Vergadering van Moderne Theologen 10 April 1918: „Menig onderzoeker staat niet onbevangen tegenover de vraag (nl. die naar den oorsprong van het Christendom), omdat hij met hare beantwoording godsdienstige belangen gemoeid acht; dit echter ten onrechte, want voor het godsdienstig leven heeft slechts beteekenis de eeuwige waarheid, die het Evangelieverhaal symbolisch uitdrukt, en niet het feitelijk-gebeurd-zijn daarvan".

Of, weer met een wending naar het metaphysische: met het feit van Gods volkomen openbaring in den Christus op aarde (naar het symbolum apostolicum) staat of valt het Christendom.

Ten derde: Men houdt, als bij de vorige opvatting, den band zoo sterk mogelijk. Vorm en inhoud zijn niet te scheiden: het kleed brengt het wezen aan den dag. Doch het gaat om het wezen dat zich in het kleed openbaart en het ware verkeerd van het kleed tot het wezen te besluiten. Niet de feiten als basis nemen voor het geloof. Maar omgekeerd. Uit het geloof, als kennis van de diepste werkelijkheid, treedt men naar buiten, in de historie en vindt daar hoe deze openbaring is van God. De geloofsrealiteit moet ook historische realiteit zijn. De feiten zijn de noodzakelijke openbaring van den achtergrond der dingen. Zeker, het historisch feit is secundair, maar naar het woord van Prof. Gunning is alle feit een daad Gods [1]). Het Christelijk zedelijk georiënteerd geloof eischt aldus de realiteit van den Heilige die zich op aarde in den Heiligen Christus volstrekt openbaart. Het ewig-weibliche moet als het realiteit is tot de verbijzondering ook in Gretchen komen. Bij deze opvatting komt ons de naam van Dr. A. H. de Hartog voor den geest (al kenschetst zij hem niet ten volle). Het is geen toeval dat deze theoloog als de wijsbegeerte voor onzen tijd aankondigt de wijsbegeerte van den vorm.

Ten vierde: Een samenvloeiïng der twee vorige. Dit type heeft met deze twee, tegenover het eerste, het nauw samenvlechten van geschiedenis en geloof gemeen. Het stelt sterk de organische eenheid dier twee voorop. Maar het is voorzichtig in het achterstellen van een, of het afhankelijk stellen van den een van den ander. De geschiedenis is er, maar wordt eerst door het geloof in haar werkelijkheid gevat. Een ongeloovig geschiedenisonderzoek mist den sleutel tot den hof

---

1) Geciteerd door Dr. A. H. de Hartog: „De beteekenis van het geloof in den historischen Christus”. Nieuwe Banen, September 1917, blz. 209.

der waarheid. Slechts de Jezus van het geloof is de ware Jezus [1]). Is dit de lijn van Ritschl, ten onzent vertegenwoordigd o.a. door Prof. van Nes, die boven den Jezus der historie en den Christus der mythe den Jezus Christus van het geloof stelt? Doch hier moet dan onmiddellijk worden bijgevoegd dat deze aldus door het geloof gekende geschiedenis op haar beurt weer fundament van het geloof is. Uit den gang der geschiedenis, die in de volle openbaring in Christus haar keerpunt vindt, blijkt de waarheid dezer openbaring zoodat zij bij voortduring de voedingsbodem is waaruit het Christendom opgroeit. Het historische geloof en de door het geloof gekende geschiedenis zijn twee zijden van één zaak die haar spil vindt in Jezus Christus. Hij is het middenpunt van het geloof en van de geschiedenis.

Elke rubriceering van geloofsleven is gebrekkig, wijl te grof; en doet geen recht aan de fijnere nuanceeringen. De vier genoemde mogelijkheden zullen dan ook zelden of niet wel-omlijnd, belichaamd, leven. Zij vloeien in de verschillende vertegenwoordigers door elkaar. En waar wij in het geloofsspectrum staan hangt niet het minst af van onze wereld- en levensbeschouwing, welke op haar beurt weer bepaald is door onze mentaliteit. Wij zijn, althans voor een deel psychisch bepaald in onze houding tegenover of in het leven. Dit inzicht schijnt meer en meer te worden gedeeld. De Hartog, de man van de realiteit, begint zijn bespreking van de beteekenis van het geloof in den historischen Christus met de opmerking dat iedere geloofsovertuiging „hartezaak" is. Het „verschil in overtuiging wordt niet geboren allereerst en bovenal uit den stand van het object maar veeleer uit den stand van het subject. — De wijze waarop men oordeelt.... hangt af van de ziels-behoeften. — Het oordeel dat men aangaande het historisch gebeuren en de Bijbelsche getuigenis dienaangaande

---

[1]) Vgl. P. Wernle a. b. S. 158.

koestert, is niet allereerst en bovenal vrucht van objectief onderzoek, maar is allereerst en bovenal projectie van eigen geestelijken maatstaf" [1]). Dat is een duidelijk getuigenis. Al naar in ons het redelijke of het zedelijke, misschien het aesthetische overheerscht zal onze keuze zijn. En elke keuze als persoonlijke heeft haar waarde. Wij hebben dus te trachten in elke houding den goeden factor te erkennen in de overtuiging dat dieper dan het redelijke en zedelijke en aesthetische de deze samenbindende macht ligt die wij als de religieuse aanduiden.

Laten wij nu alle vier gekenschetste typen langs ons gaan dan zien wij dat zij elk hun zwakke en sterke zijde hebben, en kunnen wij pogen de zielsbehoefte die achter hun zienswijze ligt uit te zuiveren.

De eerste opvatting, die geschiedenis en geloof van elkaar losmaakt en die het meest consequent voorkomt in de redelijke strooming welke uitspreekt dat het algemeene boven het bijzondere, de idee boven het feit gaat en deze wijsgeerige stelling toepast op het Christendom, drukt Strausz de hand als hij zijn overbekend woord spreekt: de Idee stort haar volheid niet uit in één individu. Haar kracht ligt in den eisch het geloof, dat een uit zich zelf levende verzekerdheid bezit, veilig te stellen. Zij zag de aan wisseling onderhevige, aan zoovele factoren van tijd en ruimte gebonden geschiedenis als te wankel om daarin het objectieve te vinden dat het geloof behoeft. Zij wil het geloof bewaren voor het lot te worden tot een overtuiging aangaande de dingen die men ziet, en wil niet de geschiedenis waarmede zooveel subjectiefs van de verhalers vervlochten is, aan het geloof binden als blok aan het been. Het geloof moet ademen in de wereld van den Geest. Hierbij kan terloops worden opgemerkt dat zij de objectiviteit uit de geschiedenis lichter ter zijde schuiven kan omdat zij een plaatsvervangster voor haar vindt in de zuivere

---

[1]) De Hartog a. b. blz. 206.

rede die haar geloof doortrekt of b.v. in de astrologie. De Christus op aarde kan worden ontbeerd omdat hij projectie is van wat in de sterrenwereld gebeurt. En dit is objectiever dan het aardsch gebeuren. Wie tot de sterren stijgt vindt daar de objectiviteit die de kortzichtige in de aardsche geschiedenis zoekt. Ja? Zou Faust Gretchen hebben kunnen ontberen als hij zijn liefde had gewijd aan het sterrenbeeld de Maagd? Hoe dit zij: de kracht ligt in het wegslaan van de steigers der geschiedenis die tijdelijk zijn, opdat de toren van het geloof zich in zijn aard vertoonen kan.

Doch gemist wordt in deze beschouwing te veel de erkenning der waarde van het bijzondere, het persoonlijke. De stelling kan worden verkondigd, dat de tijdelijke verbijzondering van het eeuwige alleen waarde heeft als gevoelvolle voorstelling, maar voorbijgaand is, gelijk hetgeen des kinds is door den man wordt teniet gedaan; een feit is dat deze voorstelling dan toch een buitengewone taaiheid en hardnekkigheid bezit, wat doet vermoeden, dat er meer achter schuilt. Oscar Wilde schreef: Christus „gevoelde dat een idee geen waarde heeft vóór zij belichaamd is". „Voor hem bestonden er geen wetten: hij kende enkel uitzonderingen" [1]. Misschien heeft deze aestheticus zuiverder voelhorens dan de redelijkheid. Het Christendom kent uitzonderingen, geen algemeene ideeën of wetten.

Zien wij het tweede type. Feiten zijn de versterking en de grond van het geloof. Wat hier sterk in is? Niet zoozeer het nadruk leggen op het feit, als wel de hierachter liggende behoefte die doet wat wij in het vorige type te veel misten, n.l. de verbijzondering waardeeren. Populair aldus: *mijn* Moeder is meer dan de idee Moeder. De tijd van het „mijn Moeder" is niet alleen een doorgangsstadium om tot de eeuwige Moederidee te komen. Dit zou geen stijging zijn want er gaat een werkelijk iets mee verloren. Hier wordt gevoeld dat elk

---

[1]) Oscar Wilde: De Profundis. Vertaling Dr. P. C. Boutens, blz. 49 en 59.

stadium een eigen beteekenis heeft en deze niet alleen krijgt in het licht van het volgend. België had naar de idee slechts waarde als doorgangsland tot Frankrijk. Maar de werkelijkheid leert dat op het Belgische slagveld gebeurt wat meer reëel is dan de in het uitzicht gestelde triomftocht langs de boulevards van Parijs.

Tegenover Hegels geschiedbeschouwing die de geschiedenis ziet als openbaringsgang van den wereldgeest welke zich door de verschillende tijdperken heen meer en meer als vrijheid kennen doet zoodat elke volgende tijd hooger dan de vorige staat, staat von Ranke's blik dat elk volk en elke tijd een zelfstandige beteekenis heeft. „Elk tijdperk gaat onmiddellijk terug op God, en zijn waarde ligt niet in datgene wat er uit voortkomt, maar in zijn eigen bestaan" [1]). Dit schijnt mij de kracht van dit tweede type te zijn, dat het vasthoudt aan de waarde van het bijzondere op zich zelf, niet als ondergeschikt aan het algemeene. Daarbij komt wat v. Ranke aanraakt als hij zegt: „Elk tijdperk gaat onmiddelijk terug op God". Hier is onmiddelijk verband tusschen God en de geschiedenis; een inzicht van waarde, welke beseft wordt b.v. ook door de Roomsch-Katholieke Kerk die bij haar onderwijzende propaganda Gods leiding der geschiedenis in de Moederkerk op den voorgrond schijnt te plaatsen. En de Roomsche Kerk heeft getoond oog te hebben voor de levende zielsbehoeften.

Doch naast deze sterke zijde treedt het zwakke aan den dag als de vraag gesteld wordt: hoe staat het met de betrouwbaarheid der feiten, waarop gij uw geloof vest? De feiten waar het voor het Christendom om ging hebben als historia revelata, altijd bijzondere aandacht getrokken, en die ook noodig gehad.

Zonder hier op in te gaan is toch wel te zeggen dat het

---

[1]) Vgl. Dr. Sodeur: „Vom Sinn der Geschichte". Christentum und Gegenwart. Februari 1918. S. 18.

toonen van de vaste basis voor deze feiten in onzen, naar Troeltsch, niet meer dogmatisch doch historisch-georienteerden tijd, nu juist geen heel eenvoudige zaak is. Dan ontbreekt ons de rust der objectiviteit die werd gezocht.

Daarbij kan worden gevraagd of het, juist met het door Troeltsch aangegeven kenmerk van onze eeuwen, nog geoorloofd is de feiten der openbaring als afgesloten of althans voor het geloof volkomen voldoende te beschouwen. Is het zaak een geestelijke overtuiging die men op feiten wil baseeren, te bouwen op een deel der feiten? Want wij kennen slechts een deel en al kenden we ze alle, de toekomst blijft gesloten boek. Het zal kunnen wanneer men er in toestemt zijn overtuiging te veranderen bij mogelijk nieuw ontdekte of zich nog voltrekkende gebeurtenissen. Doch bij deze noodzaak tot wijziging ontbreekt juist de rust der objectiviteit die werd gezocht.

Eindelijk: de feiten waar het voor het Christendom om gaat zijn een stuk geschiedenis (Israël en het tijdperk van het Nieuwe Testament) dat wordt uitgelicht uit het geheel der geschiedenis. Zóó stond het op zich zelf dat het overal kon spelen, dat bij Rembrandt Saul een tulband, Maria en Jozef Hollandsche kleeding dragen. Maar er wordt meer en meer ingezien dat dit tijdperk met duizend draden verbonden is aan de „antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament''. Hoe meer het hierin wordt opgenomen hoe meer gevraagd zal worden of het wel zoo het middenpunt van alle gebeuren is als eens werd gedacht. Mag men het niet op zich zelf beschouwen? Zeker, elk tijdperk heeft waarde op zich zelf. Doch wat werd gedaan? Men lichtte dit stuk geschiedenis uit het groote geheel uit en stelde het op een bijzonder voetstuk, waar het stond als heilsgeschiedenis, als het heilsdrama waarin het gansche wereldgebeuren en Gods leiding van de menschheid was samengevat. Maar bij deze handelwijze werkte de kunst mede. Want een drama is een kunstwerk. En de geschiedenis waarop het Christendom is gebaseerd is in zijn geheel waarlijk een bijna volkomen drama met zijn aanduidende

proloog (de voorafschaduwing van den Christus in het O. T.); met het inleidend voorspel (de kerstgeschiedenis); den opgang van den heros, die het hoogtepunt vindt op den tempelberg, maar daar ook de wending, de catastrophe, doet komen en den ondergang, tot de macht, die zich in het treurspel als de deus ex machina gelden deed, ingrijpt en door opstanding en hemelvaart het geheel voert tot de glorificatie, terwijl het verwijdend naspel dat uitvloeit in den Pinksterdag te vinden is. Het is een drama, een gecomponeerd kunstwerk. Dit is een misschien te veel vergeten iets: het aandeel dat de kunst heeft gehad bij den opbouw van de heilsgeschiedenis en de dogmatiek. Er zou een studie te wijden zijn aan een onderzoek van dit aandeel aan en de plaats van de kunst in de heilsgeschiedenis van het Christendom. Juist van het Christendom dat naar zijn afkomst den schijn draagt kunst-verstootend te zijn, doch bij zijn aanraking met de Grieksche cultuur niet alleen voor de vragen der wijsbegeerte maar ook voor dit vraagstuk is komen te staan. Hierover aan het slot nog een woord

Doch juist als drama, als kunstarbeid zou de heilsgeschiedenis missen wat het geloof er niet in ontberen kan. Want kunst behoeft niet, en zoekt ook niet, de zekerheid van de werkelijkheid achter de verschijning. Het geloof poneert deze; achter de Godsvoorstelling weet het den levenden God. De kunst weet niet of deze er is als werkelijkheid. Ik citeer nog eens Oscar Wilde. Zijn bladzijden over Christus geven een inzicht hierin. De schoonheidsminnaar ving in de gevangenis de dagen aan met het lezen van een twaalftal verzen uit de Evangeliën. Hij schiep er zich zijn Christusbeeld waarin de Christus de volkomene is, de ook in vorm volkomene die het eeuwige in volkomen (dat is voor Wilde Grieksche) taal bracht. Zijn Christus heeft dan ook Grieksch gesproken. Hij schrijft: „Het is mij een genot te bedenken dat, tenminste wat zijn uiterlijk gesprek aangaat, Charmides naar hem had kunnen luisteren, en Sokrates met hem kunnen redeneeren, en Platoon hem zoû hebben begrepen; dat hij in werkelijk-

heid zeide: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*; .... en dat zijn laatste woord, toen hij uitriep: „mijn leven is volbracht, heeft zijn vervulling bereikt, is voleindigd," nauwkeurig was wat Johannes ons mededeelt en niet meer: *τετέλεσται*." [1]) Wilde bestaat het Christus zijn leven te doen maken tot een volkomen kunstwerk. (let op zijn inzicht in het woord „het is volbracht" als „mijn leven heeft zijn vervulling bereikt"). De plaats van Christus is in de rij der dichters, zijn leven is de vervolkomening van het kunstenaarsleven. Daarom verheugt het Wilde dat Christus geen Arameesch gesproken heeft, maar Grieksch.

Het komt mij voor dat hier een stelling uitgesproken wordt die ingaat tegen wat wel als historisch kan worden aangemerkt. Maar het deert mij niet. Integendeel, Wilde's Christus zou niet zuiver zijn als hij geen Grieksch gesproken had, en het *τετέλεσται* niet had gezegd. De kunstenaar eischt dit voor zijn beeld Hij mag dit al slaat hij de werkelijkheid vierkant in het aangezicht. Want de kunst poneert niet achter den openbaringsvorm een bestaande werkelijkheid; wat het geloof wel doet. Doch als aan de heilsgeschiedenis de vinger van den kunstenaar heeft geraakt, valt daardoor juist wat deze geschiedenis aan het geloof bieden moest: de rust der objectiviteit.

Staat dus dit tweede type sterk in zijn waardeering van het bijzondere; de geschiedenis-basis die het legt voor zijn geloof schijnt zijn zwakke stee.

Het derde type: Hier ook nauwe samenhang tusschen geschiedenis en geloof. Doch de eerste is secundair, slechts de vorm waarin God zich openbaart. Ik kenschets deels in woorden van Dr. de Hartog: Er is een diepere werkelijkheid dan de historische, de metaphysische. Om deze laatste gaat het. Zij is niet een idee door wijsgeerige beschouwing te vatten, doch een heilige werkelijkheid te beleven door den

---

[1]) Wilde a. b. blz. 55.

zedelijken wil. Deze werkelijkheid is Wil, doch zij moet zich dan ook omzetten in een feit, dat is een daad. De ethisch voelende en denkende die zich inleeft in den Alwil verlangt Gods Heilige te zien, ook in de historie die immers is de noodzakelijke daad Gods; de vorm die het wezen van den inhoud aan zich heeft. Hij postuleert daarom, ethisch, de zondelooze Christus-realiteit. De vastheid van de Christelijke overtuiging is het weten dat het goddelijk ideaal „volbracht" is in volle (dat sluit dus in „historische") werkelijkheid. [1]) Hier is de mensch verzekerd dat bij al zijn subjectieve verkeerdheid, objectief alles volbracht is in de historische verschijning van den Christus die als God-mensch bij den „Vader" is, was en zijn zal. Tegenover het ideëele en het historische Christendom staat dit „realistische" Christendom dat uit ethisch-religieuse overwegingen den historischen Christus tegenover intellectueele verlichting in bescherming neemt [2]).

Wat hier als sterke zijde bekoort? Is het niet de kracht waarmede volle nadruk wordt gelegd op den goddelijken achtergrond der geschiedenis, welke laatste secundair is, maar toch uit dezen achtergrond opbloeit? Het is het handhaven van het ethische in den achtergrond welke in wezen niet wordt gekend door het intellect dat aan het ethische is gespeend, maar door het zedelijk georiënteerde denken en voelen, het zedelijk wilsleven.

Maar zwak schijnt hier altijd weer de brug die van deze diepste werkelijkheid naar het als geschiedkundig bekende feit leidt. Het is n.l. ook te denken dat de Wereldwil zich verbijzondert in anderen vorm dan de door de overlevering als geschiedkundig meegedeelde. Verder dan het psychisch feit kunnen wij hier moeilijk komen. In ander verband zegt Wernle, wat ook hier bij te brengen is: „Wij zullen het gelooven dat Paulus een Christusverschijning en een optrek-

---

[1]) vgl. De Hartog a. b. blz. 218 e. e.
[2]) vgl. De Hartog a. b. blz. 210.

ken in den derden hemel beleefde, maar wij zullen daaruit niet tot de gevolgtrekking komen dat er drie of meer hemelen zijn en dat Christus is opgestaan" [1]). Het zou te denken zijn dat wij ons geheel inleefden in den Alwil en vandaar uit mede getuigen waren van Zijn scheppend openbaren, maar dat we dan gansch andere dingen zouden zien dan die wij hier op aarde aanschouwen, dingen waaraan juist het kenmerkende wat ze tot geschiedenis maakt en ze met de overlevering zou doen overeenstemmen, ontbreekt.

Het vierde type. Weer het nauwe, als het kan een nog nauwer verband tusschen geschiedenis en geloof die elkaars complement en vervulling zijn. Op een draaiende schijf krijgt men moeilijk zicht. De kleuren vloeien door elkaar en vormen een nieuwe waarvan de vraag is of zij gedragen wordt door een werkelijkheid. Hier wentelt het voortdurend: van feit tot door de geschiedenis bevestigd geloof en van geloof tot waarlijk kennen der geschiedenis. Zij samen brengen ons den Jezus Christus van het geloof; doch wordt deze gedragen door een historische werkelijkheid? De schijf wentelt voort.

Er is een sterke zijde aan dit standpunt: het waarschuwen tegen het ruw uiteenrukken van wat nauw saamgeweven is: geestesleven en geschiedenis, eigen geloofservaring en overlevering. Dit pieuse is bekorend. De twee zijn zeer fijnvezelig dooreengestrengeld. Wie ontrafelt beschadigt licht; kwetst misschien juist edele deelen. Wellicht ook is juist in de dooreenstrengeling de kracht, het leven gelegen. Laat beiden opwassen tot den tijd van den oogst, dan zullen Gods boden scheiding maken.

Doch zwak komt mij juist datzelfde voortdurend in een cirkel rondgaan voor, en het naast elkaar stellen van geschiedenis en geloof, als de zilveren en gouden zijde van het ridderschild, die beide aan dat schild haar waarde hebben. Want nevenschikking kan voeren tot nivelleering. Te denken blijft Fichte's woord geven: „Het is schade als bijzaken op

---

1) Wernle a. b. s. 32.

gelijke lijn met de hoofdzaak worden gesteld of zelfs als hoofdzaak worden beschouwd" [1]. En ziet men van de nevenschikking af dan stelt men geschiedenis voorop òf geloof, maar komt daarmede tot één der beide vorige typen.

In het besprokene is gepoogd bij de vier gestelde mogelijkheden te zoeken naar de zielsbehoeften die er achter liggen. Gevonden werden: het verlangen om het geloof zelfstandig en veilig te stellen; het besef dat het bijzondere een eigen waarde heeft; de hartstocht voor de realiteit achter de dingen; de piëteit om geen leven te kwetsen.

Welke der vier typen wij kiezen hangt af van de mate waarin deze behoeften in ons leven; één van haar sterk overheerschend of met andere vervlochten. Vele nuanceeringen zijn mogelijk.

Maar waar aan elk ook een zwakke stee was, daar zal gezocht moeten worden naar een inzicht dat de zwakke zijden mist en de behoeften die de kracht der vier vorigen waren tot haar recht doet komen.

Zulk een samenvattend, oplossend inzicht kan nu niet geboden worden. Daarvoor zou sterker synthetische kracht noodig zijn dan waarover nu te beschikken valt. Ik wil alleen, schijnbaar fragmentarisch, enkele opmerkingen maken die een lijn wijzen kunnen.

I. Voorop sta dat het erkennen van de waarde van het bijzondere mij voor het Christendom van groote beteekenis lijkt. Voor Jezus gaat het niet om den mensch in het algemeen, maar om ieder der verlorenen. Hij eischt telkens slechts één daad, uiting van innerlijke omkeering of van een zielsbeweging. De strooming die meer naar het algemeene uitgaat zal door het Christendom blijven heenvloeien. Zij welt reeds uit de oude pneumatische bron. Maar dichter bij het hart is die van het verbijzonderde, misschien nog de psychische te

---

[1]) vgl. Eucken a. b. s. 24 f.

noemen; waarbij te bedenken is dat de Christus uit Matth. XI aan hen die het juk opnemen rust belooft voor de Ψυχαι. De Faust die stijgt van het bijzondere naar het algemeene, lijkt mij een andere dan de Christen die op weg is naar het Vaderhuis met de vele woningen. Het persoonlijke mag niet worden uitgesneden. Het irrationeele element zal zich telkens weer doen gelden. Van Dijk schijnt mij hier juist te zien als hij in zijn „Het wezen des Christendoms" dit aanduidt als den inhoud van allen dogmatischen strijd: het handhaven van het bijzondere, het irrationeele dat het door de wijsbegeerte gebouwde schema telkens doorbreekt, gelijk het eens de Grieksche godsdienstwijsbegeerte doorbroken heeft door de scheppingsgedachte en de leer van de „Godmenschheid des Verlossers" [1]).

II. Hierbij als tweede: Men zij echter zeer voorzichtig dit bijzondere, de daad Gods te vlug gelijk te stellen met het historische feit. Als van Dijk „werkelijke" openbaring identificeert met „historische" openbaring (voor hem, de Godmensch) [2]) dan wordt hier een verband gelegd (juister: niet gelegd, maar gemist) dat vroeger niet gemist werd omdat toen de kloof niet gezien werd die er nu wel is. Mag een onderstelling gewaagd worden hoe te verklaren is dat zoo stilzwijgend de eenheid van het bijzondere met het historische wordt aangenomen?

Ligt een oorzaak misschien in het overnemen van de oude wereldbeschouwing; of liever, (want de wereldbeschouwing wordt opgebouwd uit de psychische bepaaldheid) van de oude psychologie? Ik waag mij niet gaarne in dit labyrint, want ik mis den Ariadnedraad; maar ik heb een vermoeden dat hier licht te vinden is. Ik wees reeds op de tegenstelling psyche en pneuma en voeg er nu de sarks bij. De psyche als het aan de sarks gebonden zieleleven was niet zonder deze te denken. Het innerlijk leven is niet bestaanbaar zonder aardsch kleed. Hoe poogt in I Cor. 15 Paulus in

---

[1]) Dr. Is. van Dijk: Het wezen des Christendoms. Baarn 1907. blz. 61 vv.
[2]) Van Dijk, a. b. blz. 63.

parallelie van het lichaam dat de psyche omhult te komen tot een verheerlijkt lichaam dat aan den pneuma gedaante geeft. Hij kan zelfs den pneuma niet zonder iets sarkisch denken. Is de sprong te gewaagd als ik onderstel dat deze nauwe samenhang tusschen psyche en sarks gevoerd heeft tot het in één adem noemen van het bijzondere en het historisch feit, dat als de sarks was voor de openbaring Gods? Doch als in nieuwere psychologie het verband tusschen ziel en lichaam niet zoo onmiddellijk wordt gezien maar raadselachtig is, dan is daarmee ook de eenheid van openbaring en geschiedenis verbroken.

En ligt een tweede oorzaak van het zoo overglijden naar het feit misschien (ik wees er boven reeds op) in het overschatten van het aandeel der kunst in den dogmabouw? Als, naar van Dijk, het dogma resultante is van de worsteling van Christendom en Grieksche cultuur, dan is hier niet alleen het probleem van de verhouding tot de wijsbegeerte (opgelost in de logosgedachte), maar ook dat van de verhouding tot de kunst.

De fijnvoelende Oscar Wilde, herinnert aan den hoogdienst der Kerk: de opvoering van het treurspel zonder vergieten van bloed. Deze opvoering is kunst. Hij vindt in den dienaar die den priester antwoordt bij de bediening der mis den laatsten overlevenden vorm van het Grieksche koor [1]). Zouden er niet meer elementen te vinden zijn dan dit eene? Misschien is aan de Protestanten in de oud-Christelijke dogmatiek een kunstwerk overgegeven dat zij hebben aanvaard zonder te weten dat het dit was; gelijk zij de kathedralen hebben overgenomen zonder te weten wat hun hierin gegeven werd. En door dit niet-weten is het kunstwerk getransponeerd in de geschiedenis, wat niet zoo zou zijn gebeurd als zij den kunstader hadden ontdekt. Het schijnt wel ironie der geschiedenis: de oude Protestanten bewaarders van de kunst, ondanks zichzelf. Men zij voorzichtig om van het bijzondere over te

---

1) O. Wilde a. b. blz. 42.

glijden naar het historische feit, als ware hier geen afgrond.

III. Als derde: Misschien kan worden ingezien dat het geschiedkundig feit, de door ons uit overlevering gekende geschiedenis, de gestalte van een enkelen persoon, een beperking is van de in de geschiedenis opgenomen verschijningsvormen. Dat b.v. een feit, niet het eenige reëele is, maar dat sfeer even reëel is als feit, en ook tot de geschiedenis behoort; dat wellicht (ik spreek hier met aarzeling) ook z.g. occulte verschijnselen binnen de grenzen der geschiedenis zouden kunnen vallen. Doch dan moet het bijzondere niet beperkt worden tot een historisch persoon, maar is ook te denken als sfeer, waarbij de vraag in hoeverre de sfeer haar ontstaan dankt aan één persoon niet eenvoudig te beantwoorden is. De mystiek van het: „blijft in mij en ik in u" krijgt aldus kracht. De sfeer is niet het algemeene, maar het zeer bijzondere, doch is ook niet het tot feit verbijzonderde, al is zij even werkelijk als het feit. En ligt het bijzondere hierin dat zij een openbaring Gods is, dan is de gedachte dat in deze openbaring het wezen, de liefde Gods, in haar volheid wordt uitgedrukt, een fundamenteele voor het Christendom. Deze gedachte heeft haar belichaming gevonden in de leer van de volkomen openbaring in den historischen persoon van Jezus. In den Eene was God geheel: alles in één.

Nu de geschiedvorsching hier de bevestiging moeielijk maakt is te denken aan den dichter, die heeft heengewezen naar een andere belichaming, toen hij sprak van God niet alles in één, doch alles in allen:

„Als de Heere God in allen,
En in alles Alles is,
Zal het licht zijn, eeuwig licht zijn,
Licht uit licht en duisternis"

Ook uit de duisternis van de vraag aangaande geschiedenis en geloof.

HET OUDE TESTAMENT EN VERWANTE GEBIEDEN

door A. J. Wensinck.

H. Gunkel, Reden und Aufsätze (Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht), M. 4,80.

Dezelfde, Die Propheten (zelfde uitgever), M. 2.

S. A. Fries, Jahwetempel ausserhalb Palästinas, in Beiträge zur Religionswissenschaft herausgegeben von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, I, 2 (Leipzig, Hinrichs), M. 6.

I. Goldziher, Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam, ibidem.

I. Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy (New York, Macmillan Company), 3 dollars.

H. Schmidt en P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, in Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel, Heft 17 (Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht), M. 14,40.

Hoewel de werkzaamheid van Gunkel en zijn school nog in vollen gang is, teekent de nieuwe weg door hem ingeslagen zich reeds duidelijk af. Reeds Herder had van dezen weg gedroomd; en alleen wie aan Herder verwant was kon zijn testament tot een levenwekkende macht maken. Gunkel heeft het oude testament als literatuur gezien; deze literatuur wetenschappelijk te behandelen, hare genres scherp te onderscheiden en in hunne eigenaardigheden te beschrijven, is zijn werk geweest en met hem is een school opgestaan die zijn methode tot de hare heeft gemaakt.

Een goede proeve van deze methode is het boek Schöpfung

und Chaos, dat de kosmogonische literatuur in het oude testament voor het eerst in het volle daglicht heeft gezet; wie had israëlietische mythen der wereldschepping ooit buiten Genesis gezocht?

Een nog beter blik op de literarische methode geeft de commentaar op Genesis, waarin de (ook afzonderlijk uitgegeven) behandeling van de verhalen over de patriarchen het hoogtepunt vormt. Wat de nieuwe werkwijze beteekent voor het onderzoek van de Psalmen, heeft men kunnen zien in Balla's boek over het ik in de Psalmen. Het is mij niet bekend of Balla een leerling van Gunkel geweest is; maar zooveel is zeker, dat het ontstaan van zijn boek zonder bekendheid met Gunkel's geschriften nauwelijks denkbaar is.

Men kan verder gaan. De literarische methode is niet alleen van beteekenis voor de studie van het Oude Testament, zij houdt tevens een werkprogram in voor de geheele semietische literatuurgeschiedenis; ja, de niet-israëlietische semietische literatuur heeft haar veel meer noodig dan het oude testament. De semietische literatuurgeschiedenis heeft tot nog toe de westersche werkmethode toegepast; chronologisch, historisch en biografisch heeft zij de literatuur beschreven en hare zijn producten dan ook weinig meer dan lijsten van namen, jaartallen en titels [1]). Maar in de semietische literatuur treden zoowel de persoonlijkheden der auteurs als de tijd waarin zij leefden op den achtergrond, terwijl de aard van hun werk bepaald wordt door het onderwerp: epos, sage, mythe, psalm, familie- of staatsgeschiedenis. Dit zijn enkele van de vormen van uitdrukking, die van ouds in de volksliteratuur leven en uitdrukkingswijzen van de volksziel geworden zijn, zóó machtig, dat persoon en tijd ze hoogstens nuanceeren kunnen, maar er verder aan ondergeschikt blijven.

Wie dit eenmaal heeft ingezien zal van de literatuurge-

---

[1]) Als loffelijke uitzondering mag ik niet vergeten te noemen Goldziher's recensie in de Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1915, p. 192 vgg.

schiedenis volgens het oude cliché niet veel meer verwachten, maar hopen, dat Gunkel's methode niet alleen voor de literatuur der Israëlieten, maar ook voor die der andere semietische (en niet-semietische) volken, als de juiste erkend zal worden.

De verzameling opstellen, onder den titel Reden und Aufsätze tot een bundel vereenigd, geeft van Gunkel's methode enkele zeer goede bewijsstukken. In de eerste plaats het artikel over Simson, het beste uit den geheelen bundel en aan de beste stukken over de patriarchenverhalen gelijkwaardig. Verder mogen nog genoemd worden het verwante artikel over Ruth; beschouwingen over de Psalmen en over de problemen der israëlietische literatuurgeschiedenis. Te zamen elf stukken.

Het boekje over de profeten is eveneens een verzameling van vroeger verschenen opstellen, opnieuw geredigeerd: de geheime ervaringen der profeten; hun politiek; hun godsdienst; hun literaire werkzaamheid.

In het laatste opstel is Gunkel op zijn eigen gebied en tracht ook in de profetische literatuur verschillende genres aan te wijzen. Het is duidelijk, dat zijne methode niet hier den rijksten oogst zal binnenhalen; sterke persoonlijkheden als de profeten zullen minder gebonden zijn aan overgeleverde vormen dan bijvoorbeeld historieschrijvers wier persoonlijkheid nauwelijks in hunne werken herkenbaar is.

In het opstel over de geheime ervaringen der profeten komen vooral de kenmerken der profetische persoonlijkheid naar voren. Bij de lectuur treft in sterke mate de gelijkenis tusschen profeet en derwisj. De beschrijvingen blz. 3—7 zouden, trek voor trek, toe te passen zijn op de latere leden van mystieke orden en christelijke en mohammedaansche verwanten. Ook dezen leven evenals de profeten van openbaringen. De inhoud daarvan is met den tijd veranderd; maar de profetische levenswijze, niet alleen in uitwendigen zin, is in het Oosten gebleven. Het is merkwaardig, dat de christelijke mystieken gaarne over hunne verwantschap met de profeten uitweiden.

Op het Congres voor godsdienstgeschiedenis te Leiden heeft Dr. Fries uit Stockholm een voordracht gehouden over tempels voor Jahwe buiten Palestina. De voordracht is in de verhandelingen der godsdiensthistorische vereeniging te Stockholm opgenomen; ze behandelt niet alleen de tempels te Elefantine en Heliopolis, maar ook een reeks van heiligdommen te Damascus, Antiochië, onder de Falasja's en in Noord-Afrika, die tempels genoemd kunnen worden in zoover er geofferd werd. Het is zeker een nuttig werk geweest, een van de laatste van den schrijver, deze gegevens bijeen te vatten en zoodoende licht te doen vallen op de hier en daar voorkomende joodsche opvatting, dat de Deuteronomische centralisatie van den eeredienst alleen voor Palestina bindend zou zijn. Fries motiveert deze opvatting door er op te wijzen, dat Deuteronomium zelf nog niet gedacht heeft aan de mogelijkheid, dat Jahwe buiten Palestina vereerd zou kunnen worden. Men ziet hieruit weer, welke schokken ballingschap en verstrooiing aan het religieuze denken gegeven hebben. Of het heiligdom, dat in het dokument der damasceensche secte voorkomt, werkelijk een tempel bij Damascus en niet veeleer de jerusalemsche is, mag betwijfeld worden.

Hetzelfde nummer, waarin Fries' voordracht is opgenomen, bevat ook Goldziher's lezing over katholieke en particularistische stroomingen in den Islam. In 1913 heeft Goldziher te Upsala over de geschiedenis der Koranexegese een reeks van voordrachten gehouden, die in het Zweedsch gedrukt zijn en, naar men hoopt, weldra ook in het Duitsch zullen verschijnen. Bij deze gelegenheid heeft hij tevens voor de godsdiensthistorische vereeniging te Stockholm over het zooeven genoemde onderwerp gesproken. Eerst wordt de nadruk gelegd op het sterk sprekend katholiek karakter van den Islam, die zich beroept op zijn onschadelijke partij- en sektenvorming. Daarna wordt er op gewezen, dat ook particularisme, onverdraagzaamheid en vervolgingen niet ontbroken hebben, al steekt de Islam op dit punt gunstig af tegen het middel-

eeuwsche Christendom. Wie deze voordracht leest, zal den indruk ontvangen, dat zij ook een auditorium gemakkelijk geboeid zal hebben en dat de groote meester die hier aan het woord is, uit een volheid van kennis ieder het zijne weet te geven.

Eveneens een groot genoegen is het Husik's boek over de joodsche wijsbegeerte in de Middeleeuwen aan te kondigen. De schrijver is reeds vroeger met studiën op dit gebied opgetreden en toont zich de rechte man voor het nuttige maar niet gemakkelijke werk dat hij op zich genomen heeft. Wie de joodsche wijsbegeerte in de Middeleeuwen wil beschrijven moet in de eerste plaats thuis zijn in de hebreeuwsche philosophische terminologie. Wat hare gedachtenwereld betreft, leeft deze wijsbegeerte grootendeels van de ideeën der grieksche scholen, zooals ze door vertalingen in het Arabisch waren toegankelijk gemaakt; soms ook is zij door zuiver moslimsche stroomingen beïnvloed. Kennis van de grieksche en hellenistische wijsbegeerte is dus noodig en tevens van de wijze waarop deze systemen door de Moslims zijn overgenomen en verwerkt. Husik voldoet aan deze eischen; het minst aan den laatstgenoemde. Met ijver heeft hij zich van de moslimsche en de in het Arabisch geschreven literatuur op de hoogte gesteld. Maar Baḥya's groote werk wordt niet naar het arabische origineel, doch naar de hebreeuwsche vertaling geciteerd; oneffenheden in de transcriptie van arabische namen ontbreken niet; voortdurend komt de schrijfwijze Mu'tazila naast Ashariya voor. Dat het motto van de eerste moslimsche veroveraars „de Koran of het zwaard" zou zijn geweest (p. 238) mag, na T. W. Arnold's boek, niemand meer zeggen. Maar dit neemt niet weg, dat de schrijver het verband tusschen joodsche en moslimsche wijsbegeerte volkomen juist heeft gezien en dat hij er in geslaagd is een boek te geven, dat philosophen en philologen veel kan leeren, zonder den gemiddelden lezer af te schrikken.

Husik ordent de stof chronologisch-biografisch. Na een uitvoerige en voortreffelijk oriënteerende inleiding worden in achttien hoofdstukken de systemen van de voornaamste joodsche wijsgeeren beschreven. Hunne afhankelijkheid van de Moslims wordt, zooals Husik zelf ook opgemerkt heeft, geïllustreerd door de parallele opvolging der systemen: Sa‘adja is nog voornamelijk dogmaticus in den zin van de Motakallimoen; Ibn Gabirol is neo-platonisch denker; Maimonides is peripateticus. Precies zoo volgen in de moslimsche philosophie de systemen elkaar op. En zoo is dan ook het joodsche element bij deze denkers in een wijsgeerige geschiedenis eerst in de tweede plaats van belang, evenals bij de moslimsche het mohammedaansche. Joodsche en moslimsche wijsgeeren behooren bijeen. Deze opmerking wil evenwel niet trachten de verdiensten van Husik's boek ook maar eenigszins te verkleinen.

In het dorp Bīr Zēt heeft H. Schmidt (de schrijver van het boek over Jona) met behulp van den inlander Djirius Jusif, arabische vertellingen uit den mond der bevolking opgeteekend en vertaald. Djirius en zijn zuster hebben een transcriptie van de teksten gegeven; Kahle heeft een schets van de grammatica en een woordenlijst bijgedragen en het taalkundige deel van het boek geheel herzien. Schmidt's inleiding beschrijft den aard en de typen der vertellingen. Wij kunnen Schmidt, Kahle, maar niet minder Djirius, dankbaar zijn voor het vele, dat in dit boek gegeven wordt. Onze kennis van het palestijnsche Arabisch wordt hier met nieuw omvangrijk materiaal voorzien.

De inhoud der verhalen geeft een beeld van de gedachten- en levenssfeer dezer dorpelingen: een wereld vol van geesten en daemonen, die voortdurend in het menschelijk leven ingrijpen en het tot een tooneel van opeenvolgende tooverscènes maken; jaloerschheid van armen, verdrukten, onvruchtbaren jegens rijken, machtigen en met kinderen gezegenden; bijzondere trouw of lichtzinnigheid van vrouwen;

de macht van den vader, die nog de volle patria potestas over zijn kinderen heeft; de toeren, die derwisjen verrichten kunnen en zoo voort, tezamen 64 vertellingen en een schat van typen en motieven.

Geen enkele der vertellingen knoopt zich vast aan een verhaal uit den bijbel; één is een uitwerking van de figuur van Ṣāliḥ, den uit den Koran bekenden profeet; en één bevat het verhaal van Polyphemus. Onder de motieven valt er één in het oog, dat ook in den Bijbel voorkomt. In vele dezer ververhalen behoort tot de intrigue, dat de hoofdpersoon in een put of kuil valt, waaruit hij eerst door de hulp van anderen kan verlost worden — een levende illustratie van het verhaal van Joseph; gewoonlijk zijn de kuilen hier bewaarplaatsen van graan. De andere motieven (die men in het register gemakkelijk vinden kan) behooren voor een groot deel tot de wereldliteratuur.

Een van deze trekken is door de schrijvers niet verklaard. In het verhaal No. 38 wordt tweemaal verteld (p. 118 vg., 120, 123) dat een ruiter de dochter van den emir achter zich op zijn paard zet en naar de tent van zijn moeder voert; haar draagt hij op voor het meisje te zorgen, dat hij na eenigen tijd trouwt.

Beide malen wordt verteld, dat de Bedoewien op den tocht te paard zijn zwaard tusschen zich en het meisje legt en beide malen wordt het zwaard ‘alāmt il ’amān „het teeken der zekerheid” genoemd.

De verklaring van deze handelwijze en van het epithethon „teeken der zekerheid” is niet moeielijk te vinden. In een mededeeling aan de Koninklijke Akademie (Verslagen en Mededeelingen, IV, 6, p. 21 vgg.) heeft Kern gewezen op eenige door Grimm gegeven voorbeelden van de gewoonte, dat een man, die naast een vrouw sliep, die hij niet wilde of mocht aanraken, tusschen zich en de vrouw een ontbloot zwaard legde. Kern heeft Grimm’s voorbeelden vermeerderd met eenige aanhalingen uit de Sanskrit literatuur. Reeds Grimm

vermeldt, dat de trek ook in de Duizend en één Nacht voorkomt; daar overigens alle hem bekende getuigenissen in de literatuur der indo-europeesche volken te vinden zijn, heeft Kern vermoed, dat dit bijzondere gebruik van het zwaard indo-europeesch genoemd moet worden en in de Duizend en één Nacht is overgenomen uit een indische bron.

Men kan dus de vraag stellen of de palestijnsche vertelling Kern's vermoeden aan het wankelen brengt. Deze vraag is evenwel niet gemakkelijk te beantwoorden; verhalen die de palestijnsche dorpelingen elkaar vertellen zijn gedeeltelijk vreemd — het verhaal van Polyphemus bewijst het reeds — gedeeltelijk eigen. Maar er is althans nog één passage in de semietische literatuur, waar het zwaard tusschen man en vrouw voorkomt. In den Targoem van het boek Ruth [1]) wordt verteld, dat Boaz wanneer hij 's nachts Ruth aan zijn voeten vindt, zich beheerscht „evenals Joseph de rechtvaardige, die weigerde te naderen tot de egyptische, de vrouw van zijn meester, en evenals Paltiel de zoon van Laisj de vrome, die een zwaard stak tusschen zich en Michal, de dochter van Saul, Davids vrouw, tot wie hij weigerde te naderen."

Men zal dus niet meer kunnen onderstellen, dat het zwaard tusschen man en vrouw alleen bij de indo-europeesche volken thuis hoort.

---

[1]) Lagarde, Hagiographa chaldaice, p. 167.

OVER HET Z.G.N. PRAEANIMISME IN VERBAND MET DE THEOLOGIE

door Dr. A. Rutgers van der Loeff (Haarlem).

De opvattingen en uitkomsten waartoe het z.gn. praeanimisme leidt, zijn belangrijk ook voor de godsdienstwetenschap. Van de schrijvers, die in den jongsten tijd hunne studies over dit onderwerp hebben gepubliceerd, mogen genoemd worden:

Dr. K. Th. Preusz [1]), A. Vierkandt [2]), R. R. Marett [3]), Arthur O. Lovejoy [4]), verder onze landgenooten Mr. F. D. E. van Ossenbruggen [5]) en C. Spat [6]).

In zijne rectorale oratie roerde Professor Eerdmans ons

---

[1]) K. Th. Preusz, „Der Ursprung der Religion und Kunst" in „Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde" Band 86 en 87. (1904 en 1905). Dezelfde „Der Ursprung der Menschenoffer in Mexico", in „Globus" Band 86. Dezelfde „Die Geistige Kultur der Naturvölker" (Leipzig en Berlin 1914).

[2]) A. Vierkandt, „Die Anfänge der Religion und Zauberei" in „Globus" Band 92. (1907).

[3]) R. R. Marett, „The Threshold of Religion" (London. 1914). Dezelfde, „The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion" in „Archiv für Religionswissenschaft" (12ter Band). (1909).

[4]) Arthur O. Lovejoy, „The fundamental Concept of the primitive Philosophy" in „Monist" vol XVI, No. 3.

[5]) Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, „Het primitieve denken zooals dit zich uit voornamelijk in pokken-gebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de prae-animistische theorie". In: „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde", (deel 71, 1ste en 2de aflevering) (1915). (Eene bespreking van dit artikel van de hand van Prof. J. C. van Eerde in „de Gids" van 1 Febr. 1916, bl. 386—390).

[6]) C. Spat, „Animisme en Prae-animisme", in „Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw", afl. 6. (1916).

onderwerp aan door de aandacht te vestigen op het geestelijk leven achter de geloofsopvattingen en gebruiken van het Oude Testament [1]).

Overigens trok het onderwerp hier te lande, voor zoo ver mij bekend, in theologische kringen nog geen bijzondere aandacht, hoewel toch onder de vele ethnologische verschijnselen, waarover het praeanimisme een nieuw licht werpt, gerekend moeten worden vele gebruiken en opvattingen, die met het godsdienstig leven nauw samenhangen.

Wat hier volgt is geene systematische uiteenzetting van het praeanimisme, doch niet meer dan enkele mededeelingen uit de reeds aanzienlijke litteratuur over dit onderwerp, die eene bijdrage mogen leveren voor het bewijs, dat deze litteratuur ook voor den theoloog van belang is. Ten besluite enkele opmerkingen van theologischen aard.

Als eene juiste kenschetsing van het animisme zou ik deze beschrijving van Marett willen aanhalen [2]).

Het animisme, aldus Marett, is het geloof aan het bestaan van visionaire gestalten van afgestorvenen en van visionaire gestalten, die als zelfstandige gestalten worden opgevat. Dit geloof werd bij de primitieven op een zekere trap van hun ontwikkeling het typeerende, ja bijna het eenige middel om

---

[1]) Theol. Tijdschrift, 47ste j. bl. 112 v.v. (1913).

De uitdrukking praeanimisme is het eerst gebezigd door Marett, „the term", zegt hij, „found favour though perhaps it is unfortunate in so far as it imports a chronological destinction where genetic problems are better ruled aside" („The Tabu-Mana formula", p. 190). Naast praeanimisme gebruikt Marett ook de uitdrukking animatisme (Animatism). („Treshold" p. 14).

Aan de hand van Hubert en Mauss in nader te noemen verhandeling zegt A. van Gennep, dat het wezen van magie en religie wordt uitgedrukt door het dynamisme (In „De Beweging" 1917, bl. 394 v.v., waar hij het werk van Alb. C. Kruyt „Het Animisme" critiseert).

Een critisch overzicht van deze benamingen vindt men in „Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum" von D. Dr. Carl Clemen. (1916) S. 16.

De praeanimistische opvatting ook verdedigd door Dr. Karl Weule in „Leitfaden der Völkerkunde" (1912). S. 132 ff. („Die Religion").

[2]) „Treshold." p. 8.

de feiten van hunne godsdienstige ervaring in te kleeden in ideeën en woorden, en de kenmerkende en algemeene theorie op welke zij hunne godsdienstige praktijken grondvestten. Was nu, ik blijf denzelfden schrijver nog even citeeren, de primitieve mensch vóór het animisme en in zekere mate onafhankelijk van het animisme vatbaar voor eenige ervaring, hetzij in den vorm van gevoel of van gedachte of van beiden tezamen, die bepaald godsdienstig genoemd mag worden?

Door het antwoord op deze vraag worden wij ingeleid tot de theorie, die ons nu verder gaat bezighouden, dat n.l. aan het animisme een praeanimistische geestelijke gesteldheid van den primitieven mensch is voorafgegaan, die met een enkel woord gekenschetst kan worden als geloof in bijzondere krachten, *toover*krachten, zoo men wil, maar men bedenke daarbij, dat tooverkracht voor den primitieven mensch natuurlijk iets anders is dan voor ons. Geesten, demonen, goden, kortom bovenzinlijke wezens, zijn in dit praeanimistisch stadium nog niet bekend [1]).

Als critisch-theoretische bezwaren tegen een primair animisme wordt o. m. het volgende aangevoerd [2]). Volgens de theorie van Tylor en andere aanhangers der primaire animistische theorie, hebben de verschijnselen van den slaap, den droom en de bedrijvigheid des levens aanleiding tot deze primaire animistische opvatting gegeven. Den droom (aan de realiteit daarvan wordt niet getwijfeld) verklaart men door een tweede „ik", dat in tegenstelling met het éene ondeelbare lichaam den droom beleeft. Eveneens wordt het onderscheid

---

[1]) In het werk van C. Tossey „La Magie Assyrienne" (1902) wordt het praeanimisme nog niet genoemd, Tossey spreekt over eene „magie sans dieux, athée", die met ons praeanimisme overeenkomt.

„Cette magie sans dieux, et que l'on pourrait appeler athée, non pas qu'elle nie l'existence des dieux, mais parce qu'elle les ignore, a été evidement la première magie, elle a précédé la croyance à des puissances capables de se laisser fléchir par des prières ou des offrandes, qui marque les religions proprement dites". (Tossey p. 122).

[2]) Vierkandt in „Globus". Bnd 92, S. 63 ff.

tusschen slapen en waken, tusschen leven en dood verklaard door een wezen, n.l. animus, geest, dat nu eens binnen, dan weer buiten het lichaam zich bevindt. Maar hoe rationalistisch zijn dergelijke verklaringen! Zou de primitieve mensch zich werkelijk reeds met dergelijke zuiver theoretische vragen het hoofd gebroken hebben? Zouden de slaap, de droom, de dood zóózeer zijne opmerkzaamheid gaande gemaakt hebben, dat hij naar eene verklaring daarvan zou hebben gezocht? Buitendien, de voorstellingen, die men zich van de zielen maakt, dat zij n.l. in staat zijn door de ruimte zich snel te verplaatsen, met andere wezens te verkeeren, en andere bovenzinlijke functies uit te oefenen, al deze voorstellingen kunnen niet uit niets zijn ontstaan, zóó veel mag men niet aan de phantasie van den primitieven mensch toeschrijven, doch zij moeten zich aansluiten bij reeds bestaande voorstellingen en handelingen: zij veronderstellen reeds met name de magische werkingen uit de verte en de magische inwerkingen. Immers de tooverij of magie bestaat uit al die handelingen, die zich niet voegen in het verband van de causaliteit der natuur en die niet onmiddellijk door geesten of goden worden uitgevoerd. Zoo is het toovergeloof eene denkwijze en eene daarmede verband houdende wijze van handelen, waarbij men uitgaat van de bijzondere kracht, toegekend aan sommige handelingen en aan zekere levende of doode objecten, welke laatsten soms met die kracht identisch zijn [1].

De oudste vorm van tooverij is de tooverij van nabij. Bijv.: ook maar een splintertje van een tooverkrachtigen steen, die met de spits van een speer op een slapende wordt neergelaten, heeft onvermijdelijk den dood ten gevolge [2]. Bij een zekeren volksstam (de Arunta) bestaat een tooverkoord vol knoopen; een slag met dat koord heeft eene doodelijke uitwerking, reeds het zien van dit koord maakt iemand ziek. Men kan

[1]) Vierkandt, in „Globus", Bnd. 92, S. 41.
[2]) Vierkandt, ibid. S. 42.

hiermede ook als met een zweep tegen den vijand klappen om hem zoodoende kwaad te berokkenen. Hiermede gaat de tooverij van nabij over in tooverij uit de verte, waartoe bijv. behoort het werpen van een tooverpijl in de richting waarin men zich voorstelt dat een afwezige zich bevindt over wien men op deze wijze eene ongeneeslijke ziekte wil brengen [1]). Bij alle tooverij uit de verte moet men rekening houden met de neiging van den primitieven mensch om naar analogie van wat hij ziet gebeuren bij de tooverij van nabij, zich eene voorstelling te vormen ook van datgene, wat door de zintuigen niet kan worden waargenomen.

Al dit toovergeloof is ontstaan buiten het geloof in geesten om, het is m. a. w. typisch praeanimistisch. Maar toen dit geloof eenmaal was gekomen in het stadium van geloof in tooverij uit de verte heeft het den weg gebaand voor het geloof in geesten en zielen, die zich vrij kunnen bewegen. Immers bij de vraag hoe deze tooverij uit de verte het beoogde doel wel kon bereiken, moest men bij eenig nadenken er toe komen om als verbindingsschakel bovenzinnelijke machten aan te nemen, die over groote afstanden zich gemakkelijk kunnen verplaatsen [2]). De Eskimo's bijv. stellen zich hun toovenaar voor als grijpende in de wolken om vandaar visschen naar beneden te halen, of wel als zittend op een rendier terwijl hij een kudde rendieren als buit voor de jacht naar zich toewenkt [3]). Blijkbaar heeft dus de primitieve Eskimo zichzelf van zekere tooverhandelingen eene aanschouwelijke voorstelling gemaakt op deze wijze: zijne phantasie, aanknoopend aan hetgeen door den toovenaar wordt volbracht, is zich gaan voorstellen, dat een kracht van zijn toovenaar in den slaap, den

---

[1]) Vierkandt, ibid. S. 43.

[2]) Entre l'idée de la spiritualité de l'action magique et l'idée d'esprit, il n'y a qu'un pas très facile à franchir. (H. Hubert et M. Maus: „Theorie Génerale de la Magie", in „L'Année Sociologique" Septième Année [1902—1903] p. 78).

[3]) Vierkandt, ibid. S. 43 en 44.

droom, de ekstase het lichaam kan verlaten om elders te gaan werken. Omgekeerd kan natuurlijk bij wijze van wisselwerking deze zienswijze weer op haar beurt het geloof in tooverij bevorderen.

Nog een ander bezwaar tegen het primaire animisme staat in verband met riten [1]), die voort zijn gekomen uit de vrees voor een dood mensch. Eerst secundair zijn deze riten met het animisme in verband gebracht, want het is niet goed aan te nemen, dat vrees voor een dood lichaam haar oorsprong zou afleiden uit de theoretische en vage voorstelling van eene ziel, die aan de levenden het leven benijdt en die naijverig is op hun geluk. Waarschijnlijker toch is, dat omgekeerd het vrees aanjagend karakter van den dood medegewerkt heeft om ook aan de zielen van afgestorvenen een vrees aanjagend karakter toe te kennen. Ook nu nog bestaat bij den primitieven mensch vrees voor het lichaam evenzeer als voor de ziel van afgestorvenen. De praeanimistische opvatting is dan ook deze, dat het lichaam als zoodanig vrees inboezemde, onafhankelijk van eenig zielegeloof. En deze opvatting wint aan waarschijnlijkheid als wij letten op veel voorkomende zeden en ceremonies, die in verband staan met rouwbedrijf en begrafenis.

Sterke magie tegen den dood zijn o. m. ceremonies, vooral ritueele dansen, bij welke de phallus, het leven wekkend lichaamsdeel bij uitnemendheid, een groote rol speelt. En, wel merkwaardig, deze phallus-diensten en daarmede verwante cohabitatie-magie komen ook voor bij oogst-gebruiken en wel om nieuw leven, dat is hier een nieuwen oogst, te bevorderen.

Eén zelfde idee ligt blijkbaar aan beiderlei ceremonies ten grondslag, n.l. het opwekken van levensenergie. Hoe zal men nu uitgelaten dooden-dansen, in nauw verband gebracht met het geslachtsleven zoodat zij op ons den indruk maken van bandelooze ontucht, hoe zal men die doodendansen bij sterf-

[1]) Vierkandt, in „Globus" Bnd 92 S. 63.

gevallen anders kunnen verklaren dan hierdoor, dat volgens den primitieven mensch van deze dansen eene leven wekkende magie uitgaat als tegenwicht voor de doodelijke tooverkracht, die uit het doode lichaam naar buiten stroomt? [1])

Volgens de opvatting van den primitieven mensch komt uit elk dood lichaam eene groote mate van magische kracht voort en naar de praeanimistische theorie heeft de voorstelling van eene ziel, die het lichaam moest verlaten en nu voor de levenden door hare boosheid en jaloerschheid gevaarlijk wordt, zich daaruit ontwikkeld. Deze magische kracht is wat wij zouden noemen besmettelijk. Menschen en voorwerpen, die tot den overledene in nauwe betrekking hebben gestaan, loopen voor die besmetting het meeste gevaar [2]). De naaste betrekkingen van den overledene worden daarom gedurende een zekeren tijd geïsoleerd; voorwerpen, die den overledene hebben toebehoord worden al of niet gebroken medegegeven in het graf en daarbij zijn, wel opmerkelijk, veelal gevoegd voorwerpen en ingrediënten aan welke eene bijzondere magische kracht wordt toegekend als: noten, peperkorrels, metalen, gebakken aardewerk enz. De bedoeling van deze bijvoeging is deze (wij krijgen hier een merkwaardig kijkje in de primitiefste philosofie): magische voorwerpen bezitten de eigenschap, dat zij de tooverkracht van andere voorwerpen in zich opnemen, zij neutraliseeren dus, en maken onschadelijk de magische kracht, die uit het lijk voortkomt. In de animistische periode

---

[1]) Preusz, in „Globus" Bnd 86, S. 361.

[2]) Op Ceylon wordt de besmetting, die van een lijk uitgaat gerangschikt onder *tohina* = „la transmissibilité des qualités". A. van Gennep: „Tabou et Totémisme à Madagascar". p. 66: Men zie over dit onderwerp geheel Chapitre VI. Van Gennep komt tot deze conclusie: „Pour beaucoup d'actes rituels malgaches, l' explication animiste s'impose: mais pour les tabous funéraires examinés ici, l'explication *contagionniste* — qu'on me passe le mot — me semble préférable". Naar aanleiding van de taboes van een Opperhoofd op Madagascar zegt v. Gennep: „il serait difficile d'expliquer cette coutume complexe uniquement par la théorie animiste; au contraire la théorie contagionniste rend compte de chacun de ses éléments" ibid. p. 104.

worden deze magische gebruiken omgezet in het doodenoffer, dat aan de zielen der afgestorvenen wordt meegegeven in het graf en als zoodanig ontwikkelt het zich dan verder zelfstandig. Bij de jacht en vischvangst komt het hier en daar voor, dat de primitieve mensch over het geheele lichaam van het geschoten dier of de gevangen visch blaast, ook wel dat hij dit lichaam beklopt en bespuwt, of met geschreeuw in den geopenden bek spuwt om daarna den bek weer te sluiten [1]). Nu moet men hierbij weten, dat alles wat het lichaam uit zijne openingen afscheidt als adem, speeksel [2]) enz. voor den primitieve eene bijzondere magische beteekenis heeft. En zoo wijzen dan deze gebruiken bij de jacht en visscherij wederom op de magie tegen de gevaarlijke kracht, die ook uit het doode dierlijke lichaam naar buiten komt, gevaarlijk vooral voor hem, die het dier heeft gedood. De opvatting, dat in deze dieren de zielen van gestorven menschen huizen, die bij de dooding van het dier op den schuldigen jager of visscher zich zullen wreken indien voorzorgsmaatregelen als boven genoemde niet in acht werden genomen, is eene latere animistische verklaring. Want het blazen en de aanwending van het speeksel pleiten sterk voor een magischen oorsprong en kunnen animistisch heel moeilijk worden verklaard.

Bij het gebruik maken van dieren, die op de jacht zijn geschoten, behoeven oudere menschen niet zoo veel preventieve maatregelen te nemen als jongere [3]). Ook dit wijst op eene van oorsprong magische denkwijze ten opzichte van de jachtgebruiken, want hoe ouder een mensch wordt des te

---

[1]) Preusz, in „Globus" Bnd 86, S. 375.

[2]) Bij de Babyl. Assyriërs beteekent één der namen voor toovenaar (uḫ-zu) „l'homme expert dans les crachats et les venins". Van den ra-ḫu, een anderen naam voor toovenaar, wordt gezegd: „il emploie pour ses maléfices ... la salive des hommes et des animaux."

Tossey l. l. p. 42 en 43. Zie hierover verder Preusz: „Der Zauber der Körperöffnungen" in „Globus" Bnd 86, S. 321 ff.

[3]) Preusz, in „Globus" Bnd 86, S. 375.

meer ontwikkelen zich in hem magische krachten met afwerend vermogen.

Onwillekeurig zijn wij bij het refereeren der bezwaren tegen een primair animisme, reeds overgegaan tot de bespreking van enkele bijzondere gebruiken en opvattingen, die voor de aanhangers van het praeanimisme bewijsmateriaal leveren voor het goed recht hunner theorie. Vóórdat wij hiermede voortgaan moeten wij tot beter verstand van zaken eerst nog 'n enkele meer theoretische opmerking laten voorafgaan.

Men vindt bij alle natuurvolken in min of meer gewijzigden vorm gemeenschappelijke voorstellingen, men zou dus kunnen spreken van eene zekere katholiciteit, die het geestesleven van alle primitieven kenmerkt, een verschijnsel, 't behoeft nauwelijks gezegd, dat reeds geconstateerd werd vóórdat er nog van praeanimisme sprake was. Dit gemeenschappelijk geestesleven voorkomende bij alle primitieven, zooals die over den aardbodem zijn verspreid, kan niet verklaard worden door de aanrakingen, de uitwisseling van gedachten van deze onbeschaafden, die immers in menig geval door groote afstanden van elkander zijn gescheiden. De oorzaak moet veeleer gezocht in éene en dezelfde geestelijke gesteldheid. Wat hierover in den laatsten tijd is geschreven [1]) bracht koren op den molen van de aanhangers der praeanimistische theorie, daar immers de algemeene geestelijke gesteldheid van den primitieven mensch voor magie en magische handelingen zeer vatbaar bleek te zijn. Op grond van deze gegevens mag met waarschijnlijkheid worden aangenomen, dat geheel de menschheid een magisch-praeanimistische periode heeft doorgemaakt. In verband met dit gemeenschappelijk geestesleven zijn bij verschillende volken dezelfde gebruiken ontstaan, als bijv.: couvade, besnijdenis, het nemen van een bad als men zich ziek gevoelt of met een lijk in aanraking is geweest, enz.

[1]) Men zie hierover en over de verdere litteratuur van dit onderwerp: van Ossenbruggen, a. w. bl. 83 vv.

Sommige van deze oorspronkelijk magische gebruiken zijn later in verband gebracht met het godsdienstig leven (de besnijdenis bijv. en de reinigingen), op enkele komen wij nog terug.

Wat nu dat gemeenschappelijk geestesleven betreft, hierover slechts dit. De primitieve mensch houdt bij al zijne voorstellingen zich vast aan het zintuiglijk waarneembare. Alle begrip van causaliteit is hem vreemd. Daarentegen staat hij, zooals men het eigenaardig heeft uitgedrukt, onder den ban van het associatief mechanisme, dat vastgeschakeld is aan het uiterlijk waarneembare. Hij maakt geen onderscheid tusschen het geheel en zijn samenstellende deelen en in zijn schatting hebben gelijksoortige dingen gelijksoortige eigenschappen.

Van een en ander een toelichtend voorbeeld.

Vasthoudend aan het zintuigelijk waarneembare, zonder eenig begrip van wat wij noemen de causaliteitswet, verwart hij voortdurend het post en het propter en gelooft hij met Chanteclair, dat het hanengekraai het zonlicht oproept uit de duisternis. Vandaar voor het primitieve bewustzijn de magische kracht van den haan en ook van verscheidene insecten, van kikvorschen en van andere dieren, wier geluid h. i. de lente of den zomer, een tijdperk van warmte en zonneschijn, doet naderen. Een overblijfsel van dit geloof vinden wij misschien terug in onze spreekwijze: één zwaluw maakt nog geen zomer. Men spreekt dan ook van den tooverzang der dieren [1]).

Als voorbeeld van het associatief mechanisme kan aangehaald worden de zede der cohabitatie uitgeoefend op of bij de bezaaide velden, en dat wel ter bevordering van den plantengroei. Hoe voor het bewustzijn van den natuurmensch hier een similia similibus wordt toegepast, valt dadelijk in het oog.

In de volksgebruiken van het tegenwoordige Europa zijn overblijfselen van deze magie bewaard gebleven. Bij de Esten

[1]) „La cigale est appelée le murisseur des maïs, car elle chante les jours de chaleur''. Hubert et Maus l.l. p. 114.

bijv. het z.g.n. Johannes-paar [1]). De z.g.n. Mei-bruidsparen waarvan Mannhardt in zijn „Wald und Feldkulte" vele voorbeelden aanhaalt, mogen uit denzelfden magischen oorsprong worden afgeleid [2]), en ook de eigenaardige plechtigheid waarmede te Athene op het lentefeest der Anthesteria de vrouw van den archon-Basileus de z.g.n. Basilissa aan den god Dionysus ten huwelijk werd gegeven.

Om nog even terug te komen op de magische kracht, die van de dieren uitgaat, de primitieve mensch meent zich deze kracht te kunnen toeëigenen door de dieren in hunne bewegingen en geluiden na te bootsen. De z.g.n. dieren-dansen hangen hiermede samen [3]). In het oude Mexico ging eene processie van priesters onder het waarnemen van allerlei ceremonieele handelingen, naar een waterplas, waarin op aanwijzing van één der priesters al de overigen zich stortten: met handen en voeten plaste men in het water en met luid geschreeuw bootste men verschillende watervogels na. Dit geschiedde bij het einde van het droge jaargetijde om de komst van het regen-seizoen te bevorderen. Dit feest is later toegewijd aan den regen- en windgod, maar de magische oorsprong is duidelijk.

In de dieren-dansen worden dikwijls nagebootst de dieren aan wie men grooten invloed op de weersgesteldheid toeschrijft, daaronder kleine, onaanzienlijke beestjes als kevers, wormen, vlinders, bijen, vliegen enz. Onder de mimische dansen

---

[1]) Preusz, in „Globus" Bnd 86 S. 360.

[2]) Al deze gebruiken bootsen de paring slechts na: toenemende beschaving is blijkbaar in botsing gekomen met deze gebruiken in hun oorspronkelijken vorm.

Zou misschien het eenigszins zonderlinge verhaal van Ruth 3 uit een zelfden gedachtenkring afgeleid moeten worden? Het verband waarin dit verhaal voorkomt heeft niets meer met de hier besproken gebruiken te maken, niettemin zouden het wannen van den binnengehaalden oogst met daaraan verbonden oogst-maaltijd en de „bijligging" er op kunnen wijzen, dat hier oorspronkelijk een „oogst-bruid" bedoeld is.

[3]) Preusz, in „Globus" Bnd 86 S. 377 ff.

der Australiërs worden o. m. genoemd kikvorsch- en vlinder-dansen.

Een overblijfsel van deze magische dieren-dansen vindt men in het deelnemen van vogels, kikvorschen, wespen, mieren enz. in de oud-attische koordansen, die blijkens afbeeldingen, gevonden op oude vasen reeds honderd jaar vóór Aristophanes geconstateerd zijn geworden.

Ook tot vermeerdering van den jachtbuit worden dieren-dansen gehouden. Een typeerend voorbeeld hiervan is de kangoeroe-dans in West-Australië. Als in het droge jaargetijde de kangoeroes schaarsch worden, begeeft men zich naar daartoe aangewezen steenhoopen (tarlows). Zij die aan den dans deelnemen bootsen bij het dansen om een steenhoop de sprongen van den kangoeroe na en op de wijze der kangoeroes drinken zij uit houten troggen terwijl zij den steenhoop met steenen, knotsen en andere voorwerpen slaan.

Bij de Indianen der prairieën treft men de buffel-dansen aan, wier magische bedoeling is om terwille van een goede jacht kudden buffels nader tot zich te lokken. De als buffels verkleede dansers worden wel eens bij het einde van den dans door de andere deelnemers quasi doodgeschoten met stompe pijlen [1]).

Bij de visch-dansen zijn merkwaardig de maskers, die visch-netten met daarin gevangen visschen moeten voorstellen. In de dansen zelve spiegelt zich het heen en weer zwemmen der visschen af. Een dierenbeeld in de hand te dragen wordt bij den dieren-dans dikwijls reeds als een voldoende nabootsing van het dier geacht. Vermommingen, maskers enz. moeten bij deze dansen de tooverwerking verhoogen, hun oorspronkelijke bedoeling was niet om aan de toeschouwers duidelijk te maken wat men wilde voorstellen. De tooverkracht van het dier zit vooral in de huid, daarom is vermomming met een

[1]) Verzog der Bison zu lange, so tantzten ihn die Nordamerikanischen Indianer durch ihr Orenda, wie die Zauberkraft mit einem Irokesenwort benannt wird, herbei (Weule l. l. S. 134).

dierenhuid ook uit magisch oogpunt zeer gewenscht. De dierenvellen waarin bijv. de Bacchanten in het oude Griekenland, de deelnemers aan de Lupercalia in Rome gehuld waren, moeten uit denzelfden magischen oorsprong worden afgeleid. In Mexico wordt een mensch met de huid van een geofferde vegetatie-godheid, vertegenwoordigd door een mensch, bekleed en aldus tot de verjongde opvolgster der godheid gewijd. Voor de oorspronkelijk magische beteekenis van de dierenhuid is dit voorbeeld wel een sterk bewijs. Ook dost de primitieve mensch bij de jacht en in den krijg zich ook wel uit met nog andere deelen van het dierenlichaam als veeren, pooten, klauwen, enz., omdat hij in deze overigens hinderlijke voorwerpen krachtige toovermiddelen ziet.

Bij de dieren-dansen komt ook dit gebruik voor, dat men vleesch bij voorkeur van het nog levende dier opslikt: op deze wijze neemt men de eigenschappen der dierlijke tooverkracht in zich op, die daarna in den dans door nabootsing worden geuit. Dit opslikken van rauw vleesch heeft een parallel in het eten van gedeelten van het menschelijk lichaam waaraan bijzondere krachten worden toegeschreven: in Mexico worden wel de geofferde goden, door menschen vertegenwoordigd, opgegeten.

Bij slangen-dansen houden de deelnemers tot bevordering van den regen slangen in den mond; elders gaat men verder en eet men al dansende slangen en kikvorschen op. Het rauw opeten van het offerdier als vertegenwoordiger van de godheid zelve, vinden wij terug in den dienst van Dionysos-Backchos-Sabazios, oorspronkelijk een vegetatie-god.

Magisch van oorsprong en strekking zijn ook de oorlogsdansen [1]). Gekleed met doeken en andere kleedingstukken van de mannen, nemen de vrouwen op den dag waarop de slag zal worden geleverd een stok in de hand en doen zij net alsof zij daarmede schieten. Opmerkelijk, dat de vrouwen

---

[1]) Preusz, in „Globus" Bnd 87 S. 335 ff.

mannenkleeding aantrekken: de kleeding heeft blijkbaar dezelfde tooverkracht als de huid van een dier. Op deze manier wordt door analogie-tooverij de strijd der mannen door de vrouwen ondersteund. Het eigenaardig karakter van den oorlogs-dans komt meer nog uit in andere figuren waarin deze dans ook wel wordt uitgevoerd: bijv. onder het maken van voorgeschreven passen schrijden de deelnemers voort, de éene hand op de schouders van hun voorman, in de andere hand een wapen; alles onder begeleiding en op de maat van toepasselijke liederen.

De lezers van dit tijdschrift zullen zich herinneren hoe in een vorigen jaargang [1]) Professor Kristensen geschreven heeft over „de godsdienstige beteekenis van enkele oude wedstrijden en spelen". In dit artikel beschrijft de Hoogleeraar o. m. de magisch-godsdienstige plechtigheid van een spiegelgevecht uitgevoerd vroeg in het voorjaar in Denemarken en Zweden door ruiters, die den winter en den zomer voorstellen. De laatste overwint; op deze wijze meende men de natuurlijke wisseling der jaargetijden te helpen en te steunen. Aan de hand van Mannhardt wijst Professor K. nog op voorjaarsgebruiken in Duitschland en Frankrijk waarbij in verschillende vormen evenens spiegelgevechten worden gehouden tot bevordering van een vruchtbaar en gezegend jaar. En ook in de klassieke oudheid werden lente-feesten als kampspelen en wapen-dansen gevierd. De gedachte, die aan de oorlogs-dansen ten grondslag ligt, het geven van magischen steun bij het vechten om de overwinning, wordt dus bij deze lente-feesten ook toegepast voor den telken jare terugkeerenden strijd tusschen het ontwakende leven in de natuur en den dood.

Ook bij begrafenissen en lijk-spelen komen gebruiken voor waaraan waarschijnlijk eene zelfde gedachte ten grondslag ligt [2]).

---

[1]) Theol. Tijdschr. j. 44. Bl. 1 vv.

[2]) Prof. Kristensen stelt naar aanleiding van de lijkspelen bij den dood van Anchises (Aeneïs boek 5) de vraag of deze spelen, volgens de voorstelling der Aeneïs gevierd ter eere van Anchises op het jaarfeest van zijne begrafenis (5 : 45 vv.), misschien ook eene magische beteekenis

Nog moet in verband met de gemeenschappelijke geestelijke gesteldheid der primitieven ook gewezen worden op de tooverkracht, die naar de primitieve mensch zich voorstelt, in verscheidene levende wezens en doode objecten aanwezig is en die onder de verschillende volken benoemd wordt met verschillende namen: Wakonda, Orenda, Manitu, Mana, El, Hásina, Daulat, enz. [1])

Ter illustratie van deze tooverkracht het volgende.

Bij een Amerikaanschen volksstam (de Algonkins) maakt men zich insnijdingen in armen of beenen opdat iets van het manitu, dat in een verwarmden steen is opgewekt en dat als stoom

---

hebben. Zouden zij ook hier dienen om uit den dood te redden en aan den afgestorvene een eeuwig leven te geven, onsterfelijkheid gelijk de onsterfelijkheid in de natuur? (l.l. bl. 16). Prof. K. hoopt op deze vraag later terug te komen. Tot deze lijkspelen ter eere van Anchises behoort het „ludus Trojae: (Aen. 5 : 553 vv.), de dans bij dit ludus Trojae is volgens Prof. K., het beeld — met magische kracht — van de overwinning op en de bevrijding uit het doodenrijk. Dit maakt m. i. de door Prof. K. bedoelde magische beteekenis waarschijnlijk. Wij zagen boven, dat ook op praeanimistisch standpunt dansen bij begrafenissen voorkwamen. In de Ilias komt een lijkfeest voor, bestaande uit allerlei wedstrijden, ter eere van de nagedachtenis van den betreurden Patroklos, dat gevierd is onder leiding van Achilles, dadelijk nadat het lijk van Patroklos verbrand en zijn gebeente begraven was (Il. 23 : 257 vv.). Bij de beschrijving van deze lijkfeesten wordt ook nog gezinspeeld op de lijkfeesten gevierd ter eere van de nagedachtenis van Oedipoes (Il. 23 : 679 v.v.). De vraag rijst, hoe kwam men er toe om begrafenissen van betreurde dooden door feestelijke kampspelen op te luisteren? Eene ongezochte verklaring op deze vraag is m.i. deze: deze wedstrijden gaan terug op magische kampspelen, die de bedoeling hadden de magie van den dood te verwijderen van de levenden. Dezelfde beteekenis moet, gelijk wij boven zagen, gehecht worden aan praeanimistische dooden-dansen De combinatie van dansen en kampspelen bij lijkfeesten, gelijk wij die in de Aeneïs aantreffen, is dan ook bij deze opvatting goed te verstaan.

[1]) Men zie over deze tooverkracht bij Marett „Treshold'' passim; Preusz „Die geistige Kultur der Naturvölker" S. 54 ff.; Nathan Söderblom, „Das Werden des Gottesglaubens" (1916) S. 33—133. Arnold van Gennep, „Mythes et Légendes d'Australie" VII. p. LXXXI—XCI. „L'idée de Puissance Magico-Religieuse." Huber et Maus, l.l. p. 108—122 „Le Mana". Dr. G. van der Leeuw, Eenige opmerkingen over de onderlinge verhouding der begrippen „God, Macht en Ziel", Theol. Tijdschr. 52 jg. bl. 123 vv.

naar buiten treedt nadat water op dien steen is uitgegoten, in het lichaam naar binnen moge dringen.

Een krijgsman, die als overwinnaar uit den strijd mag komen, dankt naar de opvatting der Melanesiërs, zijn geluk niet aan de kracht van zijn arm maar aan het bezit van mana, dat hij bij wijze van amulet bij zich droeg. Voorspoed bij de vermenigvuldiging van zijne kudde en bij den oogst schrijft hij toe aan het mana, dat bewaard wordt in bijzondere steenen in wier bezit hij zich mag verheugen [1]).

De negatieve tegenhanger van mana, wakonda enz., dit nog in het voorbijgaan, is taboe, inzoover negatief, dat wat taboe is niet mag worden aangeraakt: de ontlading van de groote hoeveelheid tooverkracht zou voor iedereen, die een getaboeeerd voorwerp of levend wezen aanraakte, noodlottig zijn [2]). Het idee van taboe vinden wij terug o. a. bij de ark des verbonds in Israël.

Men gevoelt, die onzichtbare en onzichtbaar werkende tooverkracht, die overal zich kan indringen en die in allen en in alles zich kan openbaren. zal zich zeer gemakkelijk bij het animisme kunnen aanpassen, immers zij leent er zich toe om gepersonificeerd te worden. De Algonkins bidden dan ook dragers van deze tooverkracht als Manitu's aan [3]).

Ook gaat er eene groote magische kracht uit van het bloed [4]), dat tot genezing van ziekten, tot bevordering der vruchtbaarheid, i. e. w. tot velerlei doeleinden wordt aangewend. Wij denken o. m. aan de genezing door dierenbloed, aan de huwe-

---

[1]) Marett, „Treshold" p. 105.

[2]) Zie hierover Marett, „Treshold" IV p. 101 ff.

[3]) Mana wordt door verschillende schrijvers verschillend omschreven als bijv.: algemeen geestelijke stof (Prof. Eerdmans); zielestof (Dr. A. Kruijt); Lebenselecktrizität (Söderblom); magische energie (Spat); dynamisme surhmain (Goblet d'Alviella); onpersoonlijke kracht (Prof. G. van der Leeuw in zijn proefschrift).

Lovejoy stelt voor om wat wij hier verstaan onder praeanimisme te noemen: primitive energeties of — naar manitu — manitouism.

[4]) Van Ossenbruggen, a. w. § 90.

lijks-ceremoniës waarbij bruid en bruidegom met bloed worden bestreken. Ook de besnijdenis staat waarschijnlijk in verband met de bloed-magie. Met geest en geesten heeft het bloed niets te maken. Niettemin gelooven de Maori's, dat het bloed in zich bevat de kiemen van geesten [1]), dezelfde opvatting met ietwat andere woorden sprak Israël uit in het bekende woord: de ziel van het lichaam is in het bloed (Lev. 17 : 11, 14; Deut. 12 : 23). Zoo paste het later opkomend animisme, dikwijls met behulp van gewrongen verklaringen, zich aan bij het bestaande geloof in tooverkrachten.

Ook aan steenen dicht de primitieve bijzondere krachten toe. Nu nog worden op Borneo (Baram district) en elders deze magische steenen rondom huis en hof aangewend als een wacht tegen dieven. Een tooverspreuk wordt over de steenen uitgesproken: moge hij, die van de vruchten steelt gekweld worden door steenen in zijn maag zoo groot als deze. Maar een vriend des huizes, die van de vruchten wil eten is in staat om de steenen te beduiden, dat hier geen diefstal plaats vindt. Zoo worden steenen, die oorspronkelijk niets anders waren dan tooverkrachtige voorwerpen, tot willende en denkende wezens gemaakt [2]). De animistische theorie bezielt de steenen door aan te nemen, dat een geest of geesten in de steenen wonen, zooals sommige primitieven het uitdrukken: de steenen hebben geesten gegeten [3]). Dit is één van de verklaringen, hoe een steen een Bethel kan zijn.

Wij zagen boven reeds, dat volgens de praeanimistische opvatting, de vrees voor de magie, die uit het doode lichaam komt, later door het animisme is omgezet in vrees voor de ziel van de(n) afgestorvene. Deze praeanimistische hypothese werpt een eigenaardig licht op den oorsprong van nog een

---

[1]) Marett, „Treshold" p. 26.

[2]) Zie Marett: „Treshold" p. 18 ff.

Over steenen amuletten tot beveiliging van den eigendom, Kudurru genaamd, zie Tossey II. p. 115, 116.

[3]) Marett „Treshold" p. 19.

ander begrafenis-gebruik der primitieven, waarvan misschien een overblijfsel ook onder ons nog voortleeft; n.l. het gebruik, dat het lijk niet uitgedragen wordt over den drempel en door de huisdeur, maar door venster ofwel door een andere opzettelijk voor dit doel gemaakte opening [1]). De animistische verklaring van dit gebruik is, dat men op deze wijze de ziel op een dwaalspoor wil brengen zoodat zij niet meer zoo gemakkelijk den weg naar huis kan terugvinden om daar aan de achterblijvenden kwaad te berokkenen. Maar deze interpretatie loopt toch niet rond. Want ook volkstammen, die volgens deze verklaring, de terugkomst van de ziel willen bemoeilijken, hebben voor haar in het sterfhuis ook een praalbed opgericht.

De praeanimistische-magische verklaring waarom drempel en deur vermeden worden, is de volgende. Beiden, deur en drempel, geven toegang tot het huis, en om nu zooveel mogelijk aan ziekten en andere onheilen den toegang tot het huis te beletten, worden deur en drempel magisch versterkt. Men kan wel haast zeggen over geheel de wereld komt deze deur- en drempel-magie voor die o. m. bestaat in het bestrijken met bloed. Het bestrijken van deurpost en drempel met bloed tot afwering van gevaar kennen wij ook reeds uit het Oude Testament: Exodus 12. Verder in belegging met metalen, bestrooiing met zout, rijst en andere bekende magische voorwerpen en ingrediënten. Maar aan de bijzonder krachtige magie, die van een lijk uitgaat, mogen drempel en deur, hoezeer dan ook versterkt, niet worden blootgesteld, want alle aangebrachte magische versterkingen zouden door het lijk worden geabsorbeerd. In overeenstemming met dezen gedachtengang kan worden gebracht het feit, dat onder de Karo-Bataks bijv. en op Nias dit gebruik (n.l. het uitdragen van een lijk langs een anderen dan den gewonen weg) alleen wordt toegepast bij de begrafenis van een aanzienlijk man of

[1]) Spat a. w. bl. 20 vv.; van Ossenbruggen a. w. bl. 216; A. van Gennep: „Tabou et Totémisme à Madagascar," p. 65.

van eene kraamvrouw, personen dus die meer dan een „gewoon" mensch taboe zijn [1]).

Wat de kraamvrouwen betreft, [2]) dat aan de stoffelijke onreinheid die uit haar lichaam is gekomen, bijzondere magische kracht wordt toegekend, ligt voor de hand: zij zijn in haar getaboeëerden toestand een gevaar voor anderen en voor zich zelve — ook voor deze opvatting bleven sporen in het Oude Testament bewaard (Leviticus 12).

Met dezen gedachtengang is wel in overeenstemming, dat telkens met de kraamvrouw een bezem in verband wordt gebracht. Zoo weert men in Silezie het bezoek van eene vrouw, die pas uit het kraambed is opgestaan, met een bezem af en gebruikt de Javaansche kraamvrouw gedurende en tijdelijk na de bevalling een bezem als hoofdkussen. In deze gevallen is de bezem van een middel tot afvoer van de onreinheid geworden tot een amulet. De bezem, die later dienst moet doen als afweermiddel tegen booze geesten, leidt dus zijn oorsprong af uit praeanimistische magie. Hiermede is tevens verklaart de bezem als amulet bij pokziekten en andere epidemieën [3]).

Nauw verwant met deur- en drempel magie is het z.g.n. bouwoffer: bij het bouwen van een huis worden onder den grond, waarop het huis zal verrijzen, allerlei voorwerpen begraven als tabak, peperkorrels, stukjes metaal, hart en lever van sommige dieren, ook wel dieren zelve [4]). De Magyaren begraven nog op den oudejaarsavond in de nabijheid van hun huis: peper, zout en knoflook. In den O.-I. Archipel worden afweermiddelen tegen epidemieën begraven aan de grens van een negari.

De animistische verklaring. dat deze stoffen en voorwerpen geschenken zijn voor den beschermgeest van het huis, doet

---

[1]) A. van Gennep: „Tabou et Totémisme à Madagascar," p. 99 suiv.

[2]) Van Ossenbruggen; a. w. bl. 82.

[3]) Van Ossenbruggen ibid.

[4]) Van Ossenbruggen; a. w. bl. 209.

geen recht wedervaren aan het feit, dat slechts magische stoffen en voorwerpen worden begraven.

Uit eigen omgeving kennen wij wellicht het in ons volksleven nog bestaande gebruik om tegelijk met den z.g.n. eersten steen eenige geldstukken in den muur te metselen, een gebruik, dat zeker wel aan het oude magische bouwoffer verwant is.

Stukjes metaal, oorspronkelijk aangewend voor magische doeleinden en waarvoor in de plaats later geldstukjes kwamen, zijn vooral bekend geworden in den vorm van z.g.n. dodenmuntjes. Tegen de magische invloeden van het lijk werden aangewend steentjes, potscherven, ook stukjes metaal, bij voorkeur te plaatsen op mond of oogen. Het animisme wil op deze wijze de ziel dwingen om in het lichaam te blijven en ten slotte heeft de mythologie van deze stukjes metaal een muntje gemaakt, dat men aan een overledene meegeeft als betaling voor den veerman in de onderwereld.

Een bijzondere vorm voor het bouwoffer is het al of niet levende offer, dat gebracht wordt, dat wil hier zeggen onder den grond van het te bouwen huis begraven wordt om in tijden van epidemieën ziekten af te weren, of wel, de twee gedachten liggen naast elkaar, om daarop de ziekten over te dragen. De oorspronkelijke beteekenis van dit bouwoffer ging veelal verloren. Zoo worden wel drie peperkorrels in den grond gedaan opdat, zooals men nu zegt, opdat in het huis de pokziekte zich tot drie pokken moge bepalen. En over gebrande peulvruchten (aanraking met het vuur versterkt de magische kracht) als bouwoffer wordt deze tooverspreuk uitgesproken: evenmin als deze gebrande vrucht ooit ontkiemt moge de pokziekte ooit in dit huis komen. Daarentegen heeft een andere tooverspreuk, elders bij eene analoge handeling uitgesproken, de oorspronkelijke beteekenis van het bouwoffer ongerept bewaard: men werpt geroosterde steentjes in een put met de woorden, niet de steentjes, maar de ziekte werp ik weg [1]).

---

[1]) Van Ossenbruggen, a. w. bl. 210.

Het bouwoffer brengt ons op den algemeen bekenden gedachtenkring van — wat men gewoonlijk noemt — den zondebok. De smetstof, om dit woord nog eens te gebruiken, wordt hier overgedragen op een voorwerp, dikwijls ook op een levend wezen (niet altijd een bok), dat daarna wordt verwijderd, weggejaagd. Dit is de oorspronkelijke beteekenis van den „zondebok". De Amboneezen bijv. [1]) bestrijken met een haan het lichaam van een patiënt en doen daarna dit dier in een prauw wegvaren. Elders weer is het wegvliegen van een haan, die door den patiënt werd vastgehouden, een gunstig voorteeken voor diens genezing. Wij herinneren ons, hoe in Leviticus 14 de smetstof der melaatschheid wordt overgebracht op een vogel, dien men vervolgens laat wegvliegen. De magische kracht van dezen vogel is vooraf versterkt door onderdompeling in bloed. Dit is een type-zondebok, dat dichter bij de oorspronkelijke zondebok-gedachte staat dan de eigenlijke zondebok der Israëlieten, waarover wij overigens niet verder behoeven uit te weiden. Het is bekend hoe de beteekenis van den zondebok in Israël is vergeestelijkt: deze draagt niet meer weg eenige besmetting maar de schulden en overtredingen van het volk.

In het animisme zien wij, dat bij de praktijken van den zondebok het misleidingsmotief wordt tusschengeschoven, en wel op deze manier. De booze geest, die den mensch kwaad wil doen wordt misleid: zonder dat hij daar erg in heeft wordt hem een plaatsvervanger-zondebok als buit toegestopt. Eene variatie op dit misleidingsmotief is het volgende, en wij maken hier tevens kennis met planten die dienst doen als zondebok: varen-stammen worden begraven in de wegen, die toegang geven naar het dorp teneinde den pokgeest in den waan te brengen dat deze stammen lijken zijn en dat het dorp is uitgestorven [2]).

[1]) Van Ossenbruggen, a. w. bl. 110.

[2]) Van Ossenbruggen, a. w. bl. 122.

Relata refero.

En ik zal dat blijven doen nu ik uit het gerelateerde enkele voor de hand liggende conclusies ga trekken, al wil ik intusschen wel uitspreken, dat m. i. veel voor de praeanimistische opvatting pleit. De magische krachten zijn in een stadium volgend op dat van het praeanimisme overgegaan op bovennatuurlijke wezens. Vandaar dan ook de dier-gestalten al of niet met menschen-gestalten vermengd, benevens attributen van tooverkrachtige dieren, aan vele goden toegekend. De toovermiddelen gaan dan van de menschen over op die hoogere wezens, de tooverkrachten gelijk geheel de natuur worden meer en meer anthropromorfisch gedacht [1]). Aldus gaat het praeanimisme over in het animisme-theïsme. Deze overgang beteekent van godsdienstig standpunt een vooruitgang. De magische praktijken worden nu handelingen om de hoogere wezens gunstig te stemmen, opdat gunsten van hen verkregen mogen worden, m. a. w. de magische handelingen worden godsdienstige handelingen. Hierbij moet worden opgemerkt, dat in den godsdienstigen eeredienst vele magische bestanddeelen zijn opgenomen. Geboden en praktijken van magischen oorsprong zijn veelvuldig in den godsdienstigen eeredienst ingelijfd als goddelijke geboden wier uitvoering aan de goden welgevallig is [2]).

Geheel dit ontwikkelingsproces kan getypeerd worden door deze formule: van tooverspreuk tot gebed [3]).

Een nadere beschouwing van het praeanimisme zal onge-

---

[1]) Les dieux, conçus comme hommes plus puissants et plus savants, devaient naturellement être regardés comme possesseurs de formules plus irrésistibles, de rites plus efficaces que ceux dont l' homme pouvait se servir. Tossey o. c. p. 122.

[2]) Emile Durkheim „Les formes élémentaires de la vie religieuse'' (1912) spreekt (p. 47) over „rites qui sont complètement indépendants de toute idée de dieux ou d' êtres spirituels" als bijv. in het O. T. voorkomen, Leviticus 12, Deuteronomium 22 : 10 en 11. Over regen-magie in den eeredienst, Söderblom S. 200. Men zie ook Dr. Joh. de Groot, „Israëlietische Regenceremonieën''. Theol. Tijdschr. 52ste j. Bl. 38 vv. Over regen-magie op het Loofhuttenfeest: Durkheim l.l. p. 48.

[3]) Fromm spell to prayer. Marett.

twijfeld aanleiding geven tot een onderzoek naar de verhouding tusschen magie en religie. Dat onderzoek kan hier niet aan de orde worden gesteld [1]).

Over wat naar aanleiding van deze quaestie in de laatste tijd is geschreven, slechts een enkel woord.

Ik geloof, dat men goed zal doen om bij de bepaling wat onder magie moet worden verstaan, vast te houden aan de theorie, dat de mensch door magie meent te kunnen heerschen over het bovenzinlijke; in de religie daarentegen heerscht de mensch niet meer, maar wordt hij zelf beheerscht door en gevoelt hij zich afhankelijk van het bovenzinlijke [2]). Volgens de zoo juiste opmerking van Frazer meent de primitieve mensch, dat zijne macht onbeperkt is, volgens bepaalde regels

---

[1]) Het is bekend, dat onze C. P. Tiele de verwantschap tusschen magie en religie ontkende; voor hem was magie veeleer een „disaese of religion". (Gifford Lezingen 1899 I bl. 73 vv., II bl. 93 vv.).

Na het verschijnen der genoemde werken van Preusz, Marett e. a. is er m. i. alle aanleiding om de verhouding tusschen magie en religie opnieuw aan de orde te stellen. Men zie ook: H. Hackmann: „Ueber Objekt und Gebietsumfang der Religion" in Nieuw Theologisch Tijdschrift, 7de jg. blz. 307 vv. Bij de bewerking van deze verhandeling kon ik van dit juist verschenen artikel nog geen kennis nemen.

[2]) Wij drukken ons met opzet zoo uit, zonder dus te spreken van de erkenning van godheden als gepersonificeerde hoogere machten, omdat volgens sommige schrijvers deze erkenning niet als criterium voor religie mag worden beschouwd. Erkenning van hoogere macht als criterium voor religie maakt den Buddhist en ook den Jaïnist „athée" „il est .... athée en ce sens qu'il se désinteresse de la question de savoir s'il y a ou non des dieux." (Durkheim p. 43). (Waarom het Buddhisme toch wel religie is, ibid. p. 51). Dezelfde opmerking ook reeds gemaakt door Max Müller (Bijv. Natürliche Religion S. 100 ff.). Buitendien aldus Durkheim, er zijn in de godsdiensten riten geheel onafhankelijk van eenig idee van God of geestelijke wezens. (il y a des rites sans dieux, et même il ya des rites d'où dérivent des dieux) p. 47, 48, 49. Durkheim is hier in strijd met Frazer, Spencer en Gillen, en met Preusz (Preusz, qui appelle magiques toutes les forces religieuses non invidualisées p. 41. note). Ook voor Söderblom is het geloof in God geen criterium van godsdienst (Das was entscheidend dafür ist, wie weit wirkliche Religiosität zu finden ist oder nicht, ist nicht die Ausgestaltung eines Gottesglaubens, sondern die wirkliche Empfindung des Göttlichen ...). In ons verband kunnen wij die quaestie verder laten rusten.

acht hij zich zelf in staat om regen en onweer te verwekken, de zon te laten schijnen enz. Dit zou men een naïve almacht der magie kunnen noemen. Religie ontstaat eerst dan als de mensch inziet, dat aan zijn kunnen grenzen gesteld zijn. Eerst als hij zich van zijn onmacht bewust wordt kan hij zich eerbiedig aan iets bovenmenschelijks onderwerpen [1]). Juist en puntig formuleert Tossey dit onderscheid aldus: le rite magique contraint, le rite religieux concilie (p. 139).

Volgens Durkheim en zijne mede-aanhangers van „la theorie neo-sociologique" [2]) valt de grenslijn tusschen magie en religie samen met de belangen, die men nagaat: het doel der religie is z. i. het belang der gemeenschap, de magie daarentegen jaagt persoonlijke belangen na. Söderblom gaat tot op zekere hoogte met deze onderscheiding mede. Indien, aldus deze geleerde, [3]) een individueel, egoïstisch, of een voor meer personen gemeenschappelijk belang toovermacht(en) tegen de maatschappij aanwendt, dan is dat tooverij en in de voorstelling der primititieven anti-religieus.

Ik meen, dat in deze richting de grenslijn tusschen magie en religie niet mag worden getrokken: de doeleinden waarvoor magie in het werk wordt gesteld, hebben met het wezen der zaak niets te maken.

Elders [4]) noemt Söderblom als één der kenmerken van magie: het gebruik maken van het goddelijke enkel als middel, in plaats van vrome onderwerping en van eerbied.

Waar van onderwerping sprake is daar is de magie reeds overgegaan in religie. Het is zeer wel mogelijk dat dergelijke onderscheidingen gemaakt konden worden in eene latere peri-

---

[1]) Frazer aangehaald bij Söderblom a. a. O. S. 203.

[2]) Men zie hierover: Goblet d' Alviella „La sociologie de M. Durkheim et l' histoire des Religions", in: „Revue de l' Histoire des Religions", Tome LXVII No. 2, p. 192 suiv. (Mars—Avril 1913). De magie in het bijzonder is van het standpunt dezer school behandeld door H. Hubert et M. Maus, in de bovengenoemde verhandeling.

[3]) Durkheim l. l. p. 58 suiv, Söderblom a. a. O. S. 216 ff.

[4]) Ibid. S. 218.

ode toen magie ten opzichte van religie als iets minderwaardigs kon worden beschouwd.

Uit niets blijkt, dat de magische opvattingen en praktijken als die waarvan sommigen boven ter sprake kwamen, ontstaan zouden zijn in verband met de ontwikkeling van het sociale leven. Veleer mag worden aangenomen, dat zij hun oorsprong afleiden uit een bepaalde geestelijke gesteldheid van den primitieven mensch, die, gelijk boven bleek, alle primitieven geheel onafhankelijk van hun maatschappelijk leven met elkander gemeen hebben.

Uit dezelfde overwegingen moet bezwaar gemaakt worden tegen de opvatting alsof onder magie de dienst van uitheemsche goden is te verstaan. Bij deze opvatting was inderdaad reden voor de ironische opmerking: wat aan deze zijde van de grens religie is, is aan gene zijde magie [1]).

Dat van godsdienstig standpunt de magie als iets minderwaardigs wordt beschouwd is te begrijpen. Toch bleek niet één godsdienst in staat om de magie geheel te overwinnen. En het feit dàt nog zooveel magie in den godsdienst bleef voortleven, is wel een bewijs te meer voor de boven voorgedragen opvattingen: want indien religie zich geheel buiten de magie om ontwikkeld had, hoe dan de magische bestanddeelen in den godsdienst te verklaren?

In het contact met het bovenzinlijke zijn magie en religie aan elkander verwant: want het geloof in tooverkrachten en tooverpraktijken is voor den primitieven mensch geweest de primitieve aanraking met wat wij het bovenzinlijke noemen [2]). De ontwikkeling waardoor magie overgaat in religie is eene ontwikkeling in de richting van het mechanisch-magische naar het ethisch-religieuse. Ook over deze ontwikkeling zal de theologie haar woord hebben mede te spreken. Want naarmate deze ont-

---

[1]) Tossey. o. c. p. 59.

[2]) Marett: „The Tabu-mana formula as a minimum definition of Religion" S. 186 ff. Tabu and mana are coextensive with the superatural ibid. S. 192.

wikkeling werkelijk eene ethisch-religieuse is, zal zij steeds meer onafhankelijk van de magie haar eigen weg volgen. Bijv. daar zijn behalve de reeds vermelde doodenoffers en bouwoffers ook brandoffers, die van oorsprong magisch zijn. Kleine onaanzienlijke dieren als kikvorschen, hagedissen, vlinders werden gedood en in het vuur geworpen niet als offergaven — het waren werkelijk geen lekkernijen! — maar terwille van de magie. Want door dooding en verbranding werd de tooverkracht, die van deze magische dieren uitging tot bevordering van regen, zonneschijn enz., aanmerkelijk versterkt [1]). Ook ascese kan van magischen oorsprong zijn. Maar evenmin als iedere godheid in haar oorsprong kan worden teruggebracht tot eene tooverkracht, evenmin gaan alle vormen van ascese of alle offers terug op tooverpraktijken. Het godsdienstig leven schept zich telkens weer naar gelang van nieuwe behoeften, zijn eigen vormen van godsvereering.

Deze korte inleidende beschouwingen mogen voldoende zijn om den lezer er van te overtuigen, dat het praeanimisme ook van de zijde der theologie alle aandacht verdient.

---

[1]) Toen later de bovennatuurlijke krachten dezer dieren waren overgegaan op bepaalde goden, kwam gelijk Preusz voor Mexico heeft aangetoond, voor het offeren van deze dieren het z.g.n. godenoffer in de plaats, met name het offer der zon- en vuurgoden en der goden van den regen en plantengroei: de dooding van zulk eenen god beteekende zijne hernieuwing (nieuwe zon, nieuwe plantengroei enz.). Het oorspronkelijk doel van de dooding bleef hetzelfde, n.l. de vermeerdering der goddelijke gaven. De hierbij betrokken goden werden met de zon geïdentificeerd en bij het godenoffer door menschen (gevangenen, slaven) vervangen. Het dierenoffer gaat hier dus aan het menschenoffer vooraf. Zie Preusz in „Globus" Bnd 86 S. 108.

AANTEEKENINGEN OP HET BOEK DER SPREUKEN

door Prof. Dr. M. Th. Houtsma (Utrecht).

Het is mijn voornemen mijne in den loop der jaren op het boek der Spreuken gemaakte aanteekeningen door den druk publiek te maken, zonder mij daarbij aan eene bepaalde volgorde te binden. Ik neem dus telkens een of meer hoofdstukken naar gelang van het aantal en het gewicht der opmerkingen in behandeling en begin met de bespreking van een aantal minder duidelijke verzen in Cap. 26.

Vs. 6 luidt in de Leidsche vertaling: „Een die de voeten afsnijdt volop geweld lijdt — wie eene boodschap laat doen door een dwaas". Gaat het den lezer daarvan als mij, dan begrijpt hij van dezen poespas al bitter weinig en de lakonische aanteekening bij deze plaats: *Een die de voeten afsnijdt,* n.l. zichzelven — *volop geweld lijdt*, letterlijk *geweld indrinkt;* vg. Job 15, 16; 34, 7 maakt de zaak niet veel duidelijker. Men mag vragen, waarom de bewerker, wanneer hij niets beters te geven had, maar niet liever de oude Statenvertaling behouden heeft, die wel is waar evenmin verstaanbaar is, maar toch niet in zoo onbeholpen Nederlandsch is gesteld, als deze „verbeterde" vertaling. Ik acht mij niet verplicht hier zoo min als elders om ook de vertalingen en verklaringen in verschillende Duitsche commentaren te vermelden en te bespreken, behoudens in sommige gevallen en zal dus aanstonds overgaan tot eene zelfstandige behandeling van het vers, omdat de bedoelde Commentaren feitelijk niets tot het rechte verstand van den tekst bijbrengen.

Het behoeft niet gezegd te worden, dat de onverstaanbaarheid van dit vers veroorzaakt wordt door de twee eerste woorden

מקצה רגלים die met elke verklaring spotten en de vraag rijst dus, of de tekst daarvan wel vaststaat. Een blik in de oude vertalingen leert ons aanstonds dat dit het geval niet is. De oude Syrische vertaling schijnt inderdaad dezelfde consonanten gelezen, maar מִקְצֵה gepunctueerd te hebben, dat vrij vertaald wordt met „van onder zijn voet" waardoor echter geen betere zin verkregen wordt. De Targum heeft echter blijkbaar ook andere consonanten vóór zich gehad, want hier heet het: „wie loopt op zijne voeten", dus רץ (of אץ), eene variant, waarop wij bij de bespreking van het volgende vers terugkomen, maar die ons hier niet verder brengt. De Grieksche vertaler eindelijk heeft: *ἐκ τῶν ὁδῶν* (L. *ποδῶν*) *αὐτοῦ* en blijkt het geheele woord מקצה hier niet gelezen te hebben, maar wel aan het begin van vs. 7, waar *ἀφελοῦ* ongetwijfeld niet de vertaling is van דליו maar van קצה = מקצה in 6. Schijnbaar levert de vergelijking der oude vertalingen dus niet veel op voor de verklaring van ons vers, want ook de Grieksche is onbevredigend, maar toch kan zij ons op het rechte spoor brengen. Wij onderstellen namelijk, dat G. hier terecht het woord מקצה niet gelezen heeft, omdat het in den archetypus niet op den regel stond en daarom zoowel aan het begin van vs. 6, als aan het begin van vs. 7 kon geplaatst worden. Het vers begint dus met מרגליו, maar deze lezing is corrupt en bedorven uit het graphisch niet al te zeer verschillende מִדַּלְיוֹ wat wij nader bevestigd zullen zien bij de bespreking van vs. 7. Nu is alles in eens helder als glas, want de vertaling luidt nu: „Hij drinkt uit zijn eigen emmer schade, die eene boodschap zendt door bemiddeling van een dwaas." Uit zijn eigen emmer schade drinken is eene spreekwoordelijke uitdrukking, analoog hoewel niet geheel identiek met ons „in zijn eigen sop gaar koken" in den zin van iets zich zelven te wijten hebben.

Vs. 7. De Leidsche vertaling heeft: „Het oplichten der beenen door een kreupele — eene spreuk in den mond van dwazen," eene vertaling, die, wanneer men de aanteekening

raadpleegt, wel is waar niet onverstaanbaar is, maar den Hebreeuwschen tekst geweld aandoet, vooreerst omdat דליו geen Inf. maar een Imp. is (de Statenvertaling heeft daarom nauwkeuriger „Hef op" (l. Heft op) en ten tweede, omdat דלה niet beteekent opheffen. Opheffen zoude in het Hebr. הרים moeten luiden. Wij behoeven trouwens bij de beteekenis van דליו niet langer stil te staan, daar wij reeds gezien hebben, dat het woord, verbeterd in מִדַּלְיו in vs. 6 behoort en dat wij dat niet willekeurig gedaan hebben wordt bewezen door het feit, dat geen der oude vertalingen hier dit woord gelezen heeft. G., S. en T. drukken hier allen het begrip loopen uit (*πορεία*, הירכתא), alleen de Vulg. heeft eene afwijkende vertaling, die wij hier verder onbesproken kunnen laten. Nu hebben wij boven eveneens gezien, dat G. aan het begin het woord קצה gelezen heeft en dat T. in vs. 6 voor מקצה : רץ in den tekst had, zoodat wij gerechtigd zijn tot de conclusie: מקצה behoort hier te huis en is bedorven uit רוץ of מֵרוץ Pred. 9, 11. Vertaal: „Het loopen der beenen van een kreupele en eene spreuk in den mond [1]) der zotten" zijn, dit moet men in gedachten daarbij aanvullen, beide even ondenkbaar, of het een gaat den een even slecht af, als den ander het andere.

Vs. 8. Dit veelbesproken vers zoude ik onbesproken gelaten hebben, omdat het m. i. reeds volkomen juist in de Vulg, is weergegeven: met: „Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem", ware het niet, dat reeds van ouds de zin was misverstaan en dat ook de Leidsche vertaling weer met oude dwalingen voor den dag komt, door te vertalen: „Als wie een steen in den slinger bindt, zóó is wie eer aan een dwaas geeft." מרגמה nl. beteekent ten spijt der oude vertalingen niet slinger maar steenhoop; voor slinger gebruikt het Hebr. het woord קלע. Evenwel toegegeven moet worden dat צרור niet beteekent „mittit" of *ἀποδεσμεύει*, zooals G. heeft, maar daaruit volgt alleen dat

---

[1]) Beter met de oude vert. te lezen „van den mond" (מִפִּי).

dit woord in het Hebr. bedorven is. De Arameesche vertalingen dachten daarbij, naar het schijnt, aan צור, maar ieder, die een Lexicon bezit, kan gemakkelijk nazien, dat צרר beteekent samenbinden en dat wij hier, of den Inf. van het verb., of het Subst., dat bundel beteekent, vóór ons hebben. Degenen nu, die de overgeleverde lezing verdedigen en toch een zin uit de woorden halen willen, geven aan אבן geheel willekeurig de beteekenis van edelsteen en vertalen dan, zooals Frankenberg: „Wie ein Bündel Edelsteine auf einem Steinhaufen" enz. Zoo lang echter de vertaler gehouden is de woorden te vertalen in den vaststaanden overal gebruikten zin, kunnen dergelijke vrijheden niet door den beugel, nog daargelaten dat niemand kan inzien, waarom de auteur hier dan van een bundel edelsteenen zoude spreken, in plaats van het veel meer voor de hand liggende eenvoudige „gelijk een edelsteen" enz. Maar genoeg daarvan; men verbetere צרור in זֹורֵק (Part!), want זרק is de technische term voor het werpen van steenen op steenhoopen en Hermen. Vg. Lévy, *Neuhebr. Wört.* s. v. מרקלים. Verwisselingen van sisklanken komen in den Hebr. tekst veelvuldig voor en men kan dus onderstellen, dat een afschrijver bij vergissing צֹרֵק heeft geschreven, dat dan later, omdat צרק in het Hebr. onbekend is, in צרור „verbeterd" is. Over het hier bedoelde en als zinloos afgekeurde gebruik van het steenwerpen zal ik thans niet uitweiden en verwijs ik den belangstellende naar hetgeen Frazer, Doutté, Andree en vele anderen daarover hebben geschreven.

Vs. 9. Zonder ditmaal stil te staan bij hetgeen onze Nederlandsche vertalingen van dit vers gemaakt hebben, wil ik beginnen met op te merken, dat het al dadelijk verdenking wekt, dat de tweede helft van dit vs. gelijkluidend is met die van vs. 7. De oude vertalingen hebben hier, uitgezonderd de Vulg., in plaats van משל een woord gelezen, dat of met δουλεία (G) of met שטיותא dwaasheid vertolkt wordt, vermoedelijk סכלות, aangezien daardoor ook δουλεία verklaard wordt, hetwelk G. ook Ex 6, 6 voor סבלות heeft. Uit het paralelisme

met 9*a* zal ons blijken, dat hier inderdaad zóó moet gelezen worden. Wat nu de eerste vershelft aangaat, zoo behoort de vertaling „een doorn die gedrongen is in de hand van een dronkaard" of een doorn gaat in de hand eens dronkaards" als taalkundig valsch te worden gebrandmerkt. Het verbum עלה gezegd van planten beteekent naar vaststaand spraakgebruik (men raadplege het Woordenboek!) opschieten of groeien. Er staat dus eigenlijk: Een doorn schiet op (of groeit) in de hand eens dronkaards, wat, men zal het wel willen toegeven, weinig beter dan onzin is. De oude vertalingen geven geene varianten aan de hand, zoodat de tekst reeds zeer vroeg bedorven geraakt is. Toch kunnen wij de fout nog opsporen, want gelijk wij bij de bespreking van vers 10 zien zullen, שׁכור is oorspronkelijk bedoeld als correctie bij ושכר in dat vers, tusschen de regels geschreven en zoo bij ongeluk in vs. 9 terecht gekomen. Dit woord moet dus worden geschrapt en het vooraf-gaande ביד in בְּיַעַר worden verbeterd, zoodat de vertaling te luiden heeft: „Doornen schieten op in de wildernis en dwaasheid in den mond der dwazen." Men vat nu het passende van de vergelijking, vooral wanneer men in het Nederlandsch het woord doornen door onkruid vervangt, wat naar de bedoeling het zelfde is. De dwaasheid der zotten en het onkruid in de wildernis zijn beide misgewassen op een onverzorgden bodem. Het Hebr. יער beteekent nl. niet woud of bosch, maar ruige grond, met in het wild groeiende planten, struikgewas en boomen begroeid, in tegenstelling met den wel toebereiden akker (שׂדה). Zoo bijv. in den bekenden tekst Mich. 3, 12, Jer. 26, 18 en elders.

Vs. 10. Bij dit vers kan ik mij het genoegen niet ontzeggen de oude vertalingen *in extenso* mede te deelen, omdat zij hemelsbreed uiteenloopen en men dan allicht meer geneigd is mij te ontslaan van de moeite om ook nog mede te deelen, wat nieuwere uitleggers al zoo in dit vers gelezen hebben.

De Arameesche vert.: Veel heeft te lijden het vleesch van den dwaas en de beschonkene gaat de zee over.

Grieksch: *πολλὰ χειμάζεται πᾶσα σὰρξ ἀφρόνων συντρίβεται γὰρ ἡ ἔκστασις αὐτῶν.*

Vulgaat: Judicium determinat causas et qui imponit stulto silentium vias mitigat.

Statenvertaling: De grooten doen een iegelijk verdriet aan en huren de zotten en huren de overtreders.

Leidsche vertaling: Veel leed veroorzaakt aan alle voorbijgangers wie een dwaas of een dronkaard in zijn dienst neemt.

Indien het bovenstaande een leek onder de oogen kwam zoude hij, vrees ik, het Hebreeuwsch voor een onbekende taal gaan houden, waarvan men nog zoo weinig weet, dat ieder geleerde er in leest wat hij wil. Wie echter beter op de hoogte is begrijpt al ras, dat hier een erg bedorven tekst vóór ons ligt, die men eerst kan vertalen, wanneer men hem van fouten gereinigd heeft. Verzuimt men het laatste, ja dan is het niet te verwonderen, dat de vertalingen uiteenloopen. Laat ons beproeven of de oorspronkelijke tekst niet is op te sporen en daartoe beginnen met de beide laatste woorden ושכר עברים door G. gelezen ושׂבר עברתם, door de Arameesche vert. וְשִׁכּוֹר עֲבַר יָם. De laatste lezing is de juiste, gelijk wij reeds bij de bespreking van vs. 9 aanduidden, toen wij schreven, dat שכוֹר eene correctie is van וְשכר. De Masorethische tekst bevestigt dus zijns ondanks de juistheid der lezing van de Arameesche vertalingen. Wij houden dan over רב מחולל כל ושכר כסיל, wat er wanhopig genoeg uitziet, maar toch ook nog wel terecht te brengen is Vooreerst is ושׂכר ook hier niet juist; G las בשר (σάρξ) en hetzelfde hebben ook de Arameesche vertalingen, doch hoewel dit woord nader komt aan de oorspronkelijke lezing, geheel juist is het ook nog niet, want het moet luiden בְּסַעַר = בשׂער. Slaan wij nu 23, 34 op naar de lezing van G., dan vallen ons in eens de schellen van de oogen. De ware tekst is: רב החובל בסער גדול ושכור עבר ים. „De kapitein (Jon. 1, 6) worstelt met een zwaren storm, terwijl de dronkaard (rustig) over de zee gaat.'' Het vers is dus een soort variant van 23, 34 en hier wellicht van den rand in den tekst geraakt.

Vs. 17. Hier wensch ik alleen aan te teekenen dat in de Leidsche vertaling het woord *voorbijloopenden* moet geschrapt worden, zooals terecht sinds lang is voorgesteld.

Vs. 18. Voor het verstaan van dit op zich zelve moeielijke vers hebben wij een betrouwbaren gids in vs. 19, omdat daaruit blijkt dat hier van iets of iemand sprake moet zijn, die groot onheil veroorzaakt door ongepaste of ondoordachte grappigheid. Dat hebben alle vertalers wel begrepen en daarna hunne vertaling der Hebr. woorden zoowat terecht gemaakt. Maar het is niet overbodig daarbij even stil te staan. Reeds het eerste woord כמתלהלה spot met elke verklaring, ondanks Sir. 32, 15, hoewel hier inderdaad een Partic. Hitpa'ēl op zijne plaats is en de Statenvertaling weer veel nauwkeuriger is, dan de Leidsche, wanneer zij vertaalt: „Gelijk een die *veinst* te razen" en deze „Een roekelooze." Ik lees dus met Frankenberg כמתהולל, want alleen dit woord beteekent wat de Statenvertaling wil, iemand die zich waanzinnig stelt. Het volgende היורה geeft geen bezwaar, maar wat is daarvan het objekt זקים of חצים? Gemeenlijk neemt men aan beide, maar dan moest vóór חצים eene ו staan. Ik houd dus alleen חצים voor het object en reconstrueer de eerste vershelft aldus: כמתהולל היורה חצים en houd alsdan voor de tweede alleen over זקים ומות. Nu is aanstonds duidelijk dat er een woord te weinig en dat זקים bedorven is. De uitleggers nemen wel is waar aan dat זקים hetzelfde is als זיקות en pijlen beteekent, maar ik ben zoo vrij dit in twijfel te trekken, want elders beteekent het woord voetboeien, en ik vat evenmin, waarom de spreukdichter na חצים nog eens hetzelfde zoude zeggen met een ander woord. De Arameesche vertalingen schijnen in plaats van חרוצים חצים te hebben gelezen, waardoor ook het ontbreken van de ו onbedenkelijk wordt, maar ik acht daarom die lezing niet beter. De Grieksche vertaling ὁ δε ἀπαντήσας τῷ λόγῳ πρῶτος ὑποσκελισθήσεται wijkt zoo zeer af, dat zij voor de verbetering van den Hebreeuwschen tekst niets kan bijbrengen, maar wellicht heeft men het recht uit de vertaling van het eerste

lid, die ook zeer afwijkt, maar waaraan toch ongeveer dezelfde tekst ten grondslag ligt als de Hebreeuwsche, op te maken dat in dien tekst ook het woord אדם (εἰς ἀνθρώπους) voorkwam. Wanneer men dit woord in 18*b* invoegt, dan waag ik de conjectuur, dat זקים met metathesis in מַזִּיק en ומות in וממית te verbeteren is, zoodat de vershelft luidt מזיק וממית אדם „Gelijk een dolleman, die pijlen werpt, schade veroorzaakt en de menschen doodt, zoo" (vs. 19). Natuurlijk ben ik mij bewust, dat deze reconstructie niet aan de strenge eischen van eene *zekere* emendatie beantwoordt en dat men zelfs tegen het voorkomen van het Nieuw-Hebreeuwsche woord מזיק bezwaar kan hebben (Vg. echter in Vulg. *noxius*), doch bij den wanhopigen toestand der overgeleverde lezingen schijnt mij eene gewaagde operatie hier gewettigd.

Vs. 21. Dat פחם, gelijk onze Nederlandsche vertalingen aannemen, doove kolen beteekent, is onbewijsbaar. De door Wildeboer aangenomen gissing van Perles, dat men מַפֻּחַ blaasbalg moet lezen, wordt niet gesteund door de Grieksche en Arameesche vertalingen, die wellicht hier het woord אָח kolenbekken vonden.

Vs. 22. Het woord מתלהמים, dat zoowel hier als 18, 8 voorkomt, is van ouds een *crux interpretum*. De Statenvertaling „als dergenen die geslagen zijn" onderstelt de zeker verwerpelijke conjectuur במתהלמים. De Leidsche vertaling heeft „als lekkernijen", eene vertaling, die Schultens door vergelijking met een Arabisch woord aannemelijk heeft zoeken te maken, en die veel bijval bij de uitleggers gevonden heeft. Desniettemin is zij te verwerpen niet alleen, omdat het eene valsche methode is het Hebreeuwsch door het Arabisch te verklaren, maar ook omdat zij uitgaat van eene onjuiste opvatting van hetgeen de Spreukdichter bedoelt. Het laatste wordt niet zoo algemeen toegegeven. Ook Frankenberg bijv. teekent bij 18, 8 aan: „Der Mensch hört die Worte des נרגן gerne an, er verschlingt sie wie Leckerbissen." M. i. echter bedoelt de dichter veeleer het omgekeerde: de woorden van den נרגן zijn aller verderfe-

lijkst (vg. de Arameesche vertalingen!) en giftig, zij tasten het binnenste van den mensch aan. Laat ons derhalve zien, of het twijfelachtige woord ook in dien zin te verklaren is. Ik stel voorop dat hier een Part. Hitpa'ēl onmogelijk is en dat wij dus het woord moeten scheiden in תלהמים en כם, dat voor כמו kan staan. (De oude vert. met uitzondering van Vulg. drukken de vergelijkingspartikel niet uit). Dit תלהמים beschouw ik, evenals Frankenberg, als eene bedorven lezing (op grond van de vertaling *μαλακοί* in G.) voor eene afleiding van חלה, maar wanneer hij daaraan toevoegt: jedenfalls nicht (in) der Bedeutung „krank, schwach sein, sondern — süss, angenehm sein", dan ben ik geneigd dit juist om te keeren en te zeggen: jedenfalls nicht in der Bedeutung süss, sondern krank schwach sein. Het Grieksche *μαλακός* moge in LXX de beteekenis van zacht, vleiend hebben, het subst. *μαλακία* staat vooral voor ziekte, uittering, evenals het verb. *μαλακίζομαι* dit begrip uitdrukt; daarom meen ik dat ook het adject. hier in dezen zin moet worden opgevat. Is dit juist, dan zoude תלהמים bedorven kunnen zijn uit תַּחֲלֻאִים, dat in den Bijbel herhaaldelijk voorkomt en bijv. 2 Kron. 21, 19 voor dysenterie (cholera) gebruikt wordt. Men kan in het midden laten of wij nu moeten lezen כְּמוֹ תחלאים of תחלאים alleen zonder כמו, maar de vertaling luidt dan in elk geval: „De woorden van den oorblazer zijn als ziektekiemen; zij dringen tot in het binnenste ingewand door." Eerst bij deze vertaling komt de uitdrukking חדרי בטן tot haar volle recht.

Vs. 28. Daar de oude vertalingen allen voor het bedorven woord דכיו het begrip waarheid uitdrukken, zoude ik willen voorstellen זך te lezen, dat wel is waar niet waarheid, maar toch een verwant begrip, nl. dat van reinheid onschuld aanduidt. Overigens is eene juiste emendatie moeilijk, omdat de beide versleden niet geheel aan elkaar beantwoorden.

LITERATUURBERICHTEN.

DAS NEUE TESTAMENT UND SEINE UMWELT

von Prof. H. Windisch in Leiden.

I.

Mit zwei bedeutsamen Neuerscheinungen eröffnen wir dies mal unseren Bericht, mit der Neuauflage von Feine's Einleitung in das N. T. und G. A. van den Bergh van Eysinga's Buch: Voorchristelijk christendom. Beide Bücher verdienen eine besondere Besprechung, ersteres weil es sich hier in Holland als Studentenbuch eingebürgert hat, lezteres als neues Document der keineswegs ausgestorbenen holländischen radicalen Theologie. [1]

P. Feine's Einleitung in das Neue Testament [2] ist jetzt neben Jülicher's Werk — vielleicht wäre auch noch die Einleitung des verstorbenen Berner Professor's F. Barth zu nennen (1908; ³1913) — das meist gebrauchte Studentenbuch. Sie hat in der Tat grosse Vorzüge. Dahin rechne ich die knappe durchsichtige Art der Argumentation, die übersichtliche, auch im Druck hervorgehobene Aufführung der entscheidenden Beweisgründe, die treffliche Anordnung der wichtigsten Materialien. Weiter hat man bei der Lecture das

---

[1]) Die Anzeige erfolgt im Interesse der Sache, obschon die Verleger beider Bücher einen Wunsch nach Besprechung in dieser Zeitschrift nicht haben kund werden lassen.

[2]) Verlag Quelle u. Meyer in Leipzig. 2. Aufl. 1918; 259 S. gegen 217 S. der 1. Aufl. 1913); Preis 8.10 (gegen 5 M).

Gefühl, dass der Vf. die meisten Gegenstände selbständig und gründlich durchgearbeitet hat und also Urteile fällt, die Beachtung verdienen. Dazu kommt die Berücksichtigung der neuesten Literatur—Jülicher's neueste Bearbeitung reicht da nur bis 1906. Zur Einarbeitnng in den Stoff der Einleitung ist Feine's Buch demnach recht geeignet.

Ein grosser Nachteil ist demgegenüber nach meinen Dafürhalten die ausgesprochen konservative Haltung Feine's. Die kritischen Probleme werden nicht immer scharf und deutlich genug herausgearbeitet, die Widerlegung ist dem Vf. wichtiger als die Herausstellung des Problems und die Aufdeckung der Schwierigkeiten. Dadurch wird aber dem konservativ gestimmten Leser das Finden der Lösung zu bequem gemacht, von der Tiefe der Differenzen, der Schwere der Probleme, dem Ernst und der Tragweite der bekämpften Meinungen bekommt er kaum einen Begriff; dem kritischen Leser andrerseits wird es schwer fallen, diesem Führer sich anzuvertrauen

So kommt es, dass man mit geteilten Gefühlen diesem Buch gegenübersteht und es nur unter Vorbehalt den Studenten empfehlen kann. Es ist eine einseitige Darstellung, und der rechte Student muss mindestens zwei Einleitungsbücher gebrauchen, die zusammengenommen erst den vollen Eindruck vom wirklichen Stand der Wissenschaft ergeben, etwa Feine und Jülicher.

Die neue Auflage ist wie schon der Titel angiebt, in der Tat stark umgearbeitet. Die Aenderungen sind vielfaeh Verbesserungen. Bei so viel bearbeiteten Stoffen liegt die Gefahr nahe, dass man bewusst oder unbewusst einem Vorgänger sich allzu eng anschliesst. Die Abschnitte, bei denen F. ihr nicht ganz entkommen war (vgl. die Nachweise von Bultmann Theol. Rundsch. 1914 mit F.'s Rechtfertigung ebenda), sind jetzt völlig umgegossen, meist erweitert. Eigene und fremde Spezialarbeiten, die inzwischen erschienen, haben zu Einfügungen Anlass gegeben. Hier und da ist die Geschichte der Forschung reichlicher mitgeteilt. Vielfach sieht man, wie die

Besprechungen der 1. Aufl. zu Verbesserungen und Aenderungen geführt haben.

Den Erweiterungen stehen einige Streichungen gegenüber, die nicht immer willkommen sind. Vor allem stört mich aber an der Neubearbeitung, dass F. wie die Vorrede selbst hervorhebt, das konservative Element seiner Stellung deutlicher gemacht hat. Das gilt z. B. von der Behandlung des johanneischen Problems. Die Verwandtschaft zwischen Joh. und den Synoptikern wird so stark betont und so breit ausgeführt, dass die weiten Abstände dem Leser beinahe entschwinden: hier macht sich Konservative Tendenz stärker geltend als in einem für Studenten (die doch keine Kinder sind) bestimmten Buche erwünscht ist. Aehnlich ist das Urteil über die Pastoralbriefe traditionalistischer geworden. Wurde in der 1. Aufl. (S. 76) das zusammenfassende Urteil mit den Worten eingeleitet: Die Past. in ihrer heutigen Gestalt stammen aus späterer Zeit als der des Pls., aber sie sind Bearbeitungen echten paulinischen Materials, so heisst es nun ([2]175): Die Past. sind, aufs ganze gesehen, als Pls.briefe zu betrachten, und es wird nur noch von einer leichten Ueberarbeitung (im letzten Drittel des 1. Jhdts.) gesprochen. Dementsprechend ist die Teilüberschrift „Gezwungenes in den vorausgesetzten Situationen" ([1]72) in Referat über gegnerische Ansichten verwandelt: eine Reihe von Einzelaussagen in Past. werden als gezwungen und unnatürlich beanstandet ([2]170), die folgende Ausführung ist beinahe rein abwehrend gehalten. Ebenso hat sich das zutreffende kategorische Urteil der 1. Aufl. über Jac.: „Spezifisch Christliches ist nicht viel in dem Brief" (S. 91) die mehr abweisende Fassung gefallen lassen müssen: „Man hat geurteilt, der Brief enthalte nicht viel spezifisch Christliches. Doch ist das Urteil in dieser Form unrichtig" ([2]S. 192).

Wir erkennen also bei dieser 2. Aufl. der Einleitung F.'s eine aehnliche „rückläufige Bewegung", wie sie uns schon bei der 2. Aufl. seiner Theologie des N. T. aufgefallen war (s. m.

Nachweise Zeitschr. f. wiss. Theol. 54, 289 ff.). Wie der Vorrede wol zu entnehmen ist, hat der Vf. auch diesmal gewissen Wünschen, die an ihn herangebracht worden sind, all zu sehr Rechnung getragen.

Eine weitere nicht unwichtige Aenderung betrifft den Aufriss des ganzen Buches. Der Vf. hat jetzt die synoptischen Evangelien, Apostelgeschichte und Johannesevangelium vorausgestellt und lässt die Briefe und Apocalypse folgen. Wir sind diese Reihenfolge nicht mehr gewohnt; sie hat aber manche Vorzüge: sie entspricht der Ordnung des Kanons und beginnt mit den Büchern, deren Stoffe wenigstens älter sind als die Briefe.

Dagegen hat F. die Teile: Entstehung der einzelnen Schriften, Kanons- und Textgeschichte in der üblichen Reihenfolge gelassen, auch ist aus raumtechnischen Gründen der 2. und 3. Teil die selbe dürftige Skizze geblieben, die schon bei der 1. Aufl. störte; schon um dieses Mangels willen kann kein gewissenhafter Student sich bei seinen Studien auf die Einleitung von Feine beschränken.

Ein wertvoller Teil des Buches ist jetzt die Darstellung des synoptischen Problems. Um den Schwierigkeiten zu entgehen, denen die einfache Markushypothese unterliegt, betont F. jetzt stärker, dass unser Markus aus dem auch von Mt. und Lk. benutzten Urevangelium hervorgewachsen ist, von dem er eine Erweiterung darstellt. Ebenso wird jetzt mit grösserem Nachdruck die Meinung vertreten, dass Lk die Redenquelle in anderer Fassung vor sich gehabt habe, als Mt.; von der Ketzerei, dass Matthaeus nur Verfasser der Redenquelle, nicht der des ersten Evangeliums sein kann, ist die 2. Aufl. erfreulicher weise nicht gesäubert; möchte der Vf. hier nicht wankend werden. Parallel geht jetzt die deutliche Versicherung, dass auch Markus nicht eigentlich der Verfasser unseres 2. Evgls. ist, sondern nur als der des Urevangeliums gelten kann (Aufl. [1] klang die Erklärung noch harmloser vgl. [1]132 mit [2]49). Die Verteidigung des Geschichtsberichts des Apg. ist in [2] ebenso

wenig befriedigend als in [1]. Dass der Abschnitt über den Zweck der Apg. ([1]151 f.) in [2] soviel ich sehe weggefallen ist, ist ein Fehler. Bei der Besprechung des Textproblems der Apg. hätten die Ansichten von Blass und Zahn noch deutlicher von einander abgehoben werden sollen.

In der Chronologie des Paulus ist jetzt vom ephesinischen Aufenthalt an eine wol haltbare Verschiebung um 1 Jahr eingetreten; damit fallen dann auch die Datierungen der jüngeren Briefe 1 Jahr später. Der radicalen Kritik der Paulusbriefe hätte, zumal sie A. Drews in Deutschland bekannter gemacht hat, mehr Rechnung getragen werden müssen. Nur beim Galaterbrief und 1. Kor.-brief sind der Echtheitsfrage ein paar Zeiten gewidmet. Ich vermisse vor allem einen Hinweis auf die Gründe, die der Gegner ins Feld führt, und auf v. Manen's anfechtbares, aber scharfsinniges Buch über De brieven aan de Korinthiërs (Paulus II) wie denn dessen ins Deutsche übersetzte Kritik des Röm. (Paulus II) zu diesem Brief hätte genannt werden müssen.

Gewonnen hat der Paragraph über den Philipperbrief; im Sinne seiner inzwischen veröffentlichten Spezialarbeit (Die Abfassung des Philipperbriefs in Ephesus 1916) hat F. hier die verlockende Hypothese früherer Entstehung dieses Briefes schärfer herausgearbeitet. Dagegen ist die Umarbeitung der Frage nach dem Verhältnis von Col. und Eph., die aus den oben angedeuteten Gründen erwünscht war, stilistisch weniger glücklich ausgefallen.

Beim Hebräerbrief hält F. an der römischen Adresse fest; das von mir dagegen geltend gemachte Argument, dass nach 12_4 die Lesergemeinde blutige Martyrien noch nicht erlebt zu haben scheine, ist unberücksichtigt geblieben. Ebenso wird das Bedenken zu leicht genommen, dass wenn Babylon in I Petr. 5_{12} Geheimname für Rom ist, Abfassung des Briefes vor 64, also vor dem Tode des Petrus unwahrscheinlich wird. Ungleichmässig ist das Problem des Jacobusbriefs behandelt: wie verträgt sich die Anerkennung von Beziehungen zur

griechisch-römischen Bildungswelt (S. 194) mit der Annahme, dass die ursprüngliche Sprache das Arramäische war; dann muss doch der griechische Herausgeber eine eingreifende Bearbeitung vorgenommen haben; leider geht der Vf. über diese nötige Folgerung hinweg. Beim Petrusbrief hätte das durch Perdelwitz angeregte literarkritische Problem eine Erörterung verdient. Erfreulich ist die Abweisung der Wohlenberg'schen Hypothese über II Petr. (S. 209). Als den in I. Joh. bekämpften Hauptgegner denkt F. jetzt (im Gegensatz zu früher) Kerinth; vgl. zu dieser Annahme noch Ed. Schwartz Zeitschr. f. neut. Wiss. 1914, 210 ff. und bladder Bibl. Zeitschr. 1917, 317 ff. Der Versuch dem Verfasser des 4. Ev. auch die Apokalypse zuzuweisen, ist in der 2. Aufl. noch ebenso weinig glücklich ausgefallen wie in der 1. Aufl.: wann werden die konservativen Fachgenossen diese Frage mit ihrem so einfachen Tatbestande endlich etwas ernster nehmen!

Trotz aller Kritik möchte ich doch erklären, dass F.'s Buch in der neuen Auflage brauchbarer geworden ist, und man kann hoffen, das eine 3. Auflage weitere Verbesserungen bringen wird. Ich schliesse aber mit dem Wunsche, dass nun baldigst auch Jülicher's Einleitung in zeitgemässer Ergänzung uns geboten würde. Es wäre nicht erwünscht, wenn Feine's Buch als neueste Erscheinung im Gebrauch der Studenten die Herrschaft bekäme. Möchten die Umstände der Erfüllung des dringenden Bedürfnisses nach einem neuen „Jülicher" günstig sein!

II.

Aus der Einleitungswissenschaft führt uns das Buch des Herrn *Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Voorchristelijk Christendom* mit dem Untertitel: De voorbereiding van het evangelie in de hellenistische wereld [1]) in das viel umstrittene Gebiet des religionsgeschichtlichen Milieu's des N. T.'s. Titel und Inhalt regt unwillkürlich einen Vergleich mit de Zwaan's

[1]) Uitgave van S. Ploegsma te Zeist. 1918. 188 S.

'Antieke cultuur om en achter het N. T.' an [1]). Beide Bücher behandeln die orientalisch-hellenistische Umwelt des N. T. in einer Reihe von Aufsätzen, die auch für einen weiteren Kreis von Lesern bestimmt sind. Aber die Art und Weise der Behandlung, Methode und Anschauung ist doch sehr verschieden. Bei de Zwaan überwiegt die Reflexion, die bisweilen in Rhetorik übergeht und stark konservativ theologisch gefärbt ist. Geistreiche Betrachtungen giebt v. d. Bergh v. Eys. nur im einleitenden Vortrag, der eine Parallele zieht zwischen der Zeit des Synkretismus und der Gegenwart; den Kern seines Buches bilden vier Aufsätze, in denen ein lebendiges Bild von den philosophischen und religiösen Strömungen der griechisch-hellenistischen Kulturwelt geboten wird mit vielen Auszügen aus den antiken Schriftstellern, und erst ein letztes Capitel, Toepassing überschrieben, sucht nun auch das Christentum in diese Entwicklung einzuordnen: hier findet man viel Hypothese, manche durch kein Material gesicherte Behauptung; hier regt sich denn auch beim kritischen Leser lebhafter Widerspruch.

Der Wert des Buches beruht demnach in den Stoffen des grossen Mittelstücks. Bekanntes und weniger Bekanntes ist mit Fleiss zusammengetragen. Das Capitel über 'wijsgeerige voorbereiding' erinnert an O. Pfleiderer's religionsgeschichtliches Volksbuch 'Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie' (1904), führt aber die Entwicklung weiter als dieses. Die folgenden Capitel, 'Populaire wijsbegeerte' und 'Het Occultisme' genannt, lehnen sich vielfach an Wendland's Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum ([2]1912) an, verraten aber auch selbständiges Quellenstudium. Die Abgrenzung ist übrigens nicht recht deutlich. Die 'Popularphilosophie' musste schon in der vorausgehenden Entwicklungsskizze berührt werden; ihrerseits ist sie von dem Occultismus nicht zu trennen, da

---

[1]) Vgl. Th. T. 1917.

der Vf. hierzu nicht nur die Mysterienkulte rechnet, sondern auch die der Zeit und Kultur eigentümliche fatalistisch-dualistische Weltanschauung. Wertvolle Anmerkungen bringen die Belegstellen zu den behandelten Texten, leider nicht immer vollständig.

Nur zu dem umfangreichen Schlussabschnitt seien mir noch einige kritische Bemerkungen gestattet. Trefflich finde ich hier die systematische Zusammenstellung der wichtigsten in dem Buche nachgewiesenen Parallelen aus der hellenistischen Welt (S. 168—172). Diese Seiten müssen, meine ich, auch dem Blinden die Augen öffnen; sie erklären die These, dass schon das älteste Christentum eine hellenistisch beeinflusste oder dem hellenistischen Synkretismus verwandte Religion ist. Die schwierige Frage ist nur: welche *Tragweite* haben diese Parallelen?

Das Christentum ist die Frucht einer Verbindung, die orientalische Phantasie und okzidentalisches (= griechisches) Denken mit einander geschlossen haben — so erklärt der Vf. (S. 173) und deutlich sagt er, dass mit dem Produkt der Phantasie sich erschöpft, was der Orient hier beigetragen hat: die Christusgestalt ist ganz und gar nur ein mythisches, weil metaphysisches Wesen, kein historischer Jesus, kein edler Lehrer ist darunter verborgen. Dagegen sei hier nur bemerkt, dass die Evangelien ganz gewiss Jesus auch als „edlen Lehrer" zeichnen, natürlich nicht im Sinne des „modernen Protestantismus", wol aber im Sinn des israelitisch-jüdischen Profeten- und Apokalyptikertums. v. Eys. scheint schon gefühlt zu haben, dass der eschatologisch-messianische Charakter der evangelischen Predigt seiner These gefährlich ist. Er beeilt sich darum darauf hinzuweisen, dass man ja die eschatologischen Reden Jesu (nämlich Mt. 24, Mk. 13, Lk. 21) Punkt für Punkt, oft sogar wörtlich in der hellenistischen astrologischen Literatur wiederfinden kann und zitiert zum Beweise F. Boll's Schrift 'Aus der Offenbarung

Johannis' 1914, 130 ff. (p. 165). Wer die sehr dankenswerten Tabellen Boll's genau vergleicht, wird m. E. finden, dass dies ein wenig unvorsichtig ausgedrückt ist. Dass hier Zusammenhänge vorliegen, leugne ich gar nicht. Aber erstens fehlt den astrologischen Fragmenten das zusammenhängende eschatologische Band und 2) hat die synoptische Rede offenbar in erster Linie aus dem Profetismus also aus LXX geschöpft, wie auch aus Boll's Tabelle klar hervorgeht. Ueberhaupt ist die Eschatologie (wozu ich die Lehre vom Reich Gottes, vom Gericht und vom Messias rechne) ein integrierendes Element des ältesten Christentums, das diese Religion *primär* als Fortsetzung und Vollendung — nicht irgend einer allgemein verbreiteten synkretistischen Kulturströmung, sondern — der alttestamentl.-jüdischen Religion erweist. Diese Tatsache darf über all den hellenistischen Elementen, die gewiss *auch* vorhanden sind, nicht zurückgeschoben werden. Mit dem profetisch-apokalyptischen Element ist aber die Figur eines historischen Jesus gegeben: wie der stark mit legendarischem Stoff verbundenen profetischen Tradition, etwa von Jesaia, so liegt auch der evangelischen Ueberlieferung eine historische Person zu grunde. Auf dem Bekenntnis: Jesus ist der Messias oder der Messias ist Jesus von Nazareth beruht das Christentum; dieses Bekenntnis konnte nirgends entstehen und nirgends geglaubt werden — auch unter „dummen Brüdern" nicht — wenn nicht die Voraussetzung gegeben war und angenommen war, dass „Jesus" eine geschichtliche Person gewesen, die nachweisbar in Palestina aufgetreten war.

Doch hierauf näher einzugehen, fehlt mir jetzt Zeit und Raum Nur eins sei noch gegen v. Eys. bemerkt. Er hält die alte Hypothese noch fest, das von Marcion gebrauchte Evangelium sei ursprünglicher als unsere kanonischen Evangelien (S. 157). Wir haben es hier mit einer Meinung zu tun, die die These rechtfertigt, dass die holländische radikale Richtung auf dem von den Tübingern errichteten Fundament weiterbaut, nur eben vornehmlich auf solchen Pfeilern, die

inzwischen längst als unhaltbar erwiesen sind. Genannte Hypothese konnte man vielleicht zu Loman's Zeiten noch übernehmen. Jetzt hat der Fortgang der Kanonsgeschichtlichen Forschung (ich erinnere vor allem an die Arbeiten von Th. Zahn und Ad. Harnack) uns grössere Sicherheit in die literarische Entwicklung von 50—150 gebracht, so dass eine derartige radicale Annahme erst sehr gründlich nachgewiesen werden muss, ehe sie so im Vorübergehen vorgetragen werden darf.

III.

Noch eine dritte Arbeit, die uns kurz vor Ablieferung dieses Berichts noch erreicht, sei von den anderen Büchern, die eingegangen sind, herausgehoben, weil sie eine Reihe von Untersuchungen eröffnet, die geradezu eine Umwälzung unserer neutest. Kritik zu fordern scheinen: eine *schallanalytische Untersuchung des Galaterbriefs* von *Wolfg. Schanze* [1]).

In dieser Schrift werden zum ersten Male die neuen textkritischen Methoden des (schon durch seine Metrischen Studien den Alttestamentlern bekannt gewordenen) Leipziger Germanisten Eduard Sievers auf das N. T. angewandt. Es handelt sich dabei um die experimentell nachgewiesene Erscheinung, dass jeder literarische Text von bestimmter Klangart getragen ist, die sich in einer bestimmten Spannung des Muskelsystems, in bestimmter Gestikulation u. s. w. kund giebt. Durch genaues Einfühlen lässt sich die individuelle Art eines jeden Schriftstellers erfassen und von fremder Art unterscheiden. So scheint ein untrügliches Mittel gefunden, um Interpolationen und Quellen in einem Schriftstück zu entdecken.

Unter der Leitung von Ed. Sievers hat Schanze nun den Gal. behandelt; er druckt den Text unter genauer Angabe der verschiedenen Klangarten und unter genauer Unterscheidung

---

[1]) Der Galaterbrief (Das N. T. schallanalytisch untersucht 1. Stück). Leipzig, Heinrichs 1918. 35 p. M. 1.25.

der verschiedenen Autoren Zeile für Zeile und Abschnitt für Abschnitt ab. Eine kurze Erläuterung, die wegen des Vf.'s Einberufung zum Heere nicht ausführlicher gestaltet werden konnte, giebt die Deutung der Zeichen und fasst das Ergebnis für die Literarkritik zusammen. Sievers' Resultate einer schallanalytischen Zerlegung der übrigen Paulusbriefe werden dabei mit verwertet.

Das Ergebnis führt zu einschneidenden Quellenscheidungen und erinnert an die 'Verisimilia' von Pierson und Naber. Im Gegensatz zu diesen Gelehrten wird freilich ein echter paulinischer Grundstock festgestellt (1_{1-3}. $_{13}$—2_{21}. 4_{8-11}. $_{12-20}$. $_{21}$—5_{1}. $_{2-11}$. $_{13}$—6_{10}. 6_{11-18}; doch wimmelt es auch hier von Einschüben). Nun könnten die fremden Stimmen entweder von Schreibern stammen, die im Auftrag des Paulus und nach dessen Angaben den Text formulierten, oder von Mitbriefstellern oder von gewöhnlichen Interpolatoren. Der Vf. entscheidet sich für letzteren Fall.

Ueber die Methode als solche vermag ich nicht zu urteilen. Dass sie auf anderen Gebieten bereits zu anerkannten Ergebnissen geführt hat, ist wol sicher. In ihrer Anwendung auf das N. T. scheint sie mir noch sehr der näheren Erläuterung bedürftig. Jedenfalls sind die Deutungen und Folgerungen in vorliegender Arbeit noch sehr ungenügend. Der Vf. nimmt auch theologische Argumente zu hilfe, die aber meist sehr zweifelhaft sind. Von den rein schallanalytisch festgestellten Einschüben sind mir nur wenige inhaltlich begreiflich. Bei Fortsetzung der Untersuchungen muss m. E. auf gründlichere Beurteilung und Vergleichung der verschiedenen Quellen Bedacht genommen werden; man muss weiter die Tatsache in Erwägung ziehen, dass Paulus öfter Stoffe übernimmt, die einer nicht von ihm geformten Tradition entstammen, also notwendigerweise eine andere Klangfarbe tragen; endlich müssen neben den doch recht spärlichen Proben deutscher Interpolationskritik und Quellenscheidung vor allem die in Holland gemachten Textzerlegungsversuche genau verglichen

werden. Dann erst verspreche ich mir wirkliche Förderung von diesen Studien.

IV.

Doch kehren wir noch einmal zur religiösen und zwar zur jüdischen Umwelt des N. T. zurück. Wir haben zunächst noch auf ein aus den Schweich lectures 1913 hervorgegangenes Buch van *F. C. Burkitt* zu weisen: *Jewish and Christian Apocalypses*, dessen vier Hauptteile über die apocalyptische Idee, das Buch Henoch, die kleineren jüdischen Apocalypsen und die älteste christliche Apocalyptik handeln, während drei Appendices den griechischen Henochtext, das Martyrium des Jesaia und einige andersartige Formen von Apokalypsen betreffen.

Der wertvollste Aufsatz ist der erste. Wichtige Fragen wie die: aus welchen Motiven entstand die pseudepigraphe Apokalyptik, warum ward sie von den Rabbinen verworfen, werden hier mit feinem Verständnis für die merkwürdigen literarischen Processe behandelt. Die jüdische Apokalyptik führt uns nach B. hinein in den Kampf zwischen griechischer Kultur und jüdischer Religion. Diese besitzt, was der griechisch-römischen Religion fehlt, die Idee eines göttlichen Plans, der sich in der Geschichte auswirkt. So setzt das Judentum dem es bedrängenden Griechentum die Idee der baldigen Ankunft des Reiches Gottes entgegen; es lernt „imperialistisch" denken, und entwickelt sich zu einer kosmischen Weltreligion. Warum hat dann das rabbinische Judentum, im Gegensatz zum Christentum, die Apocalypsen (mit Ausnahme von Daniel, der schon vor 70 einen festen Platz im Canon besass) fallen lassen? B. antwortet: weit es später den Glauben an die Nähe des messianischen Zeitalters aufgab, diesen Glauben, dem die Apocalyptik ihren Ursprung verdankt.

Für den Spezialforscher sind auch die Ausführungen über die einzelnen Apocalypsen von Interesse. Zu Henoch hebt B. die Verwandtschaft zwischen Henoch und dem Evangelium

hervor, wie sie besonders im Dämonenglauben und in der Menschensohnlehre zu tage tritt. Weiter vergleicht er Henoch mit Poseidonius, dem Beförderer einer neuen halb griechischen, halb orientalischen Weltanschauung, gegen deren Eindringen das Judentum so kräftig reagiert, obschon es selbst wichtige Elemente dieser Weltanschauung aufnahm. In der Tat lässt sich m. E. die jüdische Apokalyptik als eine eigentümliche Form synkretistischer Philosophie, Offenbarungs- und Erlösungslehre ansehen, und es wäre erwünscht, wenn dieser Gesichtspunkt einmal gründlich verfolgt und wenn dazu eine genaue Vergleichung der jüdischen Apokalyptik mit den Lehren des Posidonius und etwa der Hermetik angestellt würde. Bei Posidonius überwiegen die Differenzen — richtig erinnert B. besonders an die jüdische Lehre vom Gerichtstag und von den *zwei* Welten; die Hermetik dagegen mit ihren dualistisch-gnostischen Elementen und ihrer Eschatologie ist dem Judentum schon näher verwandt.

Zum Schluss sei nur noch angerührt, was B. über die Testamente der 12 Patriarchen und die Assumptio Mosis zu sagen hat. Für die *Testamente* giebt er eine neue Bestimmung: sie sind ethische Instructionen für die unter den Hasmonäern für das Judentum gewonnenen Bewohner des alten Zehnstämmelands, Galiläa, Samaria und Peräa. Ich habe Zweifel ob diese geistreiche Theorie haltbar ist; im Text ist nichts angedeutet, dass an Proselyten, statt an die leiblichen Nachkommen gedacht wäre. Die *Assumptio* versetzt auch B. in die ersten Jahre nach dem Tode Herodes des Grossen; dagegen ist jetzt *G. Hölscher* zu vergleichen, der in einem Artikel: Uber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses" (Zeitschr. f. neut. Wiss 1916, 108—127; 149—158) den Versuch erneuert, das Buch aus der hadrianischen Verfolgungszeit zu begreifen. Die Frage hat für den Neutestamentler auch darum ein Interesse, weil sie nach Meinung älterer und neuerer Gelehrter auch den Ursprung der paulinischen Briefe berührt. Hilgenfeld u. A. meinen, das Rom. 2_{15} und Gal.

3_{19} f. von der Ass. abhängig seinen[1]). Bei späterer Datierung der Ass. müssten wir dann mindestens mit Interpolationen in den Paulusbriefen rechnen. Die Ableitung der Stellen aus der Ass. ist indes ganz unsicher; so wird auch die Folgerung dahin fallen.[2])

Das Zeitalter der jüdischen Apokalyptik ist zugleich die Epoche, in der Palästina römische „Interessensphäre" wurde und schliesslich unter römische Herrschaft kam; die Psalmen Salomo's und die Apokalypsen Baruch's und Esra's sind heftige Reactionen gegen Rom. Die politische Entwicklung dieser jüdisch-römischen Beziehungen liegt uns zunächst in einer Reihe von Urkunden vor, die uns im 1. Makkabaeerbuch und weiter im XIV. Buch der Antiquitäten des Josephus aufbewahrt sind. Diesen Dokumenten, deren Echtheit und und Alter viel umstritten ist, hat *O. Roth* eine kritische Untersuchung gewidmet, die: *Rom und die Hasmonäer* betitelt ist.[3]) Das wichtigste Resultat betrifft die Bundesurkunde 1 Makk. 8, 23—32, die R. gegenüber Wellhausen und Willrich als freie Rückübersetzung der hebräischen Uebersetzung des latein. oder griech. Originaltextes ansieht; es wäre das also der älteste Staatsvertrag, der zwischen Römern und Juden abgeschlossen wurde: 161 v. Chr. Dagegen gehört die Urkunde 1. Makk. 15, 15—23 erst ins Jahr 142. Ein Document bei Joseph. Antiqu. XIV 8_5, meist Hyrkan II. zugewiesen, datiert nach R. noch aus der Zeit Hyrkan I. (a. 126). Die übrigen Verträge und Vertragsfragmente, die R. behandelt (Aut. XIV 10) sind Documente der judenfreundlichen Politik Julius Cäesar's.

V.

Syrisch-Griechisches Wörterbuch zu den vier Kanonischen Evangelien nebst einleitenden Untersuchungen (Beihefte zur

---

[1]) Loman Theol. T. 1882, 478 ff.

[2]) Vgl. Scholten, Histor. Krit. Bijdragen 1882, p. 113 f.

[3]) Erschienen als Heft 17 der von R. Kittel herausgeg. Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Leipzig 1914, 88 S. 3 M.

Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft 28)[1]) nennt sich eine Arbeit von *O. Klein*, die das Studium der syrischen Evangelienübersetzungen (Sinait., Cureton, Peschitta und Philoxeniana) fördern will. In den einleitenden Untersuchungen giebt der Vf. u. a. eine kurze kritische Darstellung der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung und ihrer Probleme: mit vielen anderen Gelehrten hält er das Diatessaron für die älteste Uebersetzung; von ihm sind Sin. und Cur. beeinflusst. Eine Detailuntersuchung ist der Wiedergabe der Begriffe *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* bei den Syrern gewidmet — an solchen Arbeiten haben wir grosses Bedürfnis, und sie vorzubereiten und zu erleichtern, ist wol ein Hauptzweck des Lexikons.

Dieses Lexikon nun ist eine alphabetische Zusammenstellung der in den syr. Evangelientexten verwendeten syr. Worte, verbunden mit der Angabe der verschiedenen griechischen Aequivalente, der Bibelstellen und der sie jeweilig gebrauchenden Uebersetzer. Man kann sich sonach mit Leichtigkeit darüber orientieren, welche verschiedenen griechischen Worte ein und das selbe syrische Wort deckt. Dem umgekehrten Zweck, die syrischen Aequivalente eines griechischen Wortes zu finden, dient ein angehängtes griechisch-syrischer Index, in dem zu jedem griechischen Worte auf die Spalten verwiesen wird, auf dem es im syrischen Index verzeichnet ist.

Das wäre nun alles sehr schön, wenn die Angaben vollständig und zuverlässig wären. Leider haben die Stichproben, die schon die verschiedensten Gelehrten angestellt haben, zu dem Ergebnis geführt, dass 1) öfter nicht unwichtige griechische Synonyma fehlen, 2) Synonyma, 3) Stellen und 4) die betreffenden Uebersetzungen oftmals unrichtig angeführt sind [2]). Bei den wenigen Proben, die ich selbst vornahm, machte ich

[1]) Verlag v. Töpelmann, Giessen 1916. 123 S. 6.60 M.

[2]) Vgl. Brockelmann Lit. Centralbl. 1917, Preuschen Theol. Lit.-zeit 1917 Sp. 406 f., Gressmann Deutsche Lit.-zeit. 1918 Sp. 125—129, Duensing Gött. gel. Anz. 1918 April.

entsprechende Erfahrungen. Das schön ausgestattete Lexikon hat also nur dann Wert, wenn es man es als Kladde gebraucht, die noch einmal in all ihren Angaben nachgeprüft werden muss. Dieser unfertige Zustand rechtfertigt sich einigermassen aus den Kriegsverhältnissen: das Buch ist in einem Kriegslazaret fertig gestellt und das Vorwort im Schützengraben verfasst; vermutlich hatte der Vf. den Drang, noch während des Krieges dies grösstenteils im Friedenszeit geschriebene Buch herauszubringen. Aber es wäre entschieden besser gewesen, er hätte es darauf ankommen lassen, ob eine gütige Fügung ihm nach dem Krieg gestatten würde, selbst die letzte Feile (die freilich sehr eingreifend hätte sein müssen) anzulegen. So können wir nur wünschen, dass es ihm beschieden sein möge, auf irgend eine Weise nach dem Kriege selbst die Fehler des vorzeitig erschienenen Buches wieder gut zu machen: er müsste dann unter Zugrundelegung der von seinen Kritikern zusammengestellten Fehler eine genaue Revision vornehmen und das Resultat in übersichtlicher Form als Nachtrag publizieren.

Von Studien zu den einzelnen Büchern des N. T.'s sind vor allem noch einige englische Arbeiten zu nennen. Die bedeutendste ist dem vierten Evangelium gewidmet: *The problem of the fourth gospel* von *H. Latimer Jackson* in Cambridge [1]), der schon früher einmal das Thema behandelt hat (The fourth gospel and some recent German criticism 1901), sonst u. a. durch ein Buch über The eschatology of Jesus 1913 bekannt geworden ist (vgl. Theol. Rundschau 1914, 437 f.).

Es ist ein Buch das auch ausserhalb des Ursprungslandes gelesen zu werden verdient. Zunächst ist die ruhige, umsichtige Erörterung der Probleme äusserst sympathisch. Lösungen erzwingen zu vollen, wo das Material ein eindeutiges Urteil nicht erlaubt, liegt dem Vf. fern. Er erörtert das für und

---

1) Cambridge University Press 1918. XXIV. 170 p.

wider, aber endet oft mit einem 'von liquet'. So wird dem Leser deutlich, was für ein „Problem" in dem 4. Ev. der Forschung aufgegeben ist. Angenehm ist weiter die reichliche Berücksichtigung der Literatur. Der Vf. zitiert viel, im Text wie in den Anmerkungen; man wird an Holtzmann's Neutest. Theologie erinnert. Dem Nichtengländer sind die Anführungen aus englischen Schriften besonders willkommen. Dass unter den deutschen Autoren einige ältere hervortreten, wie Cludius, Bretschneider, Schleiermacher, de Wette, ist kein Fehler. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt und nicht erreicht. Ich hätte gewünscht, der Vf. hätte auch Fz. Overbeck's nachgelassenes Werk herangezogen (Das Joh.-ev. 1911). Von holländischen Arbeiten zitiert er wol nur Scholten, Het Ev. naar Johannes, W. F. Loman, Het vierde Ev., kenbron van Jezus' leer en leven, A. R. Loman, Het ev. van Joh. naar oorsprong, bestemming en gebruik in de oudheid.

Das Buch beschränkt sich auf das historisch-literarische Problem, Datierung, Verfasser, Beziehungen zu den Synoptikern, literarische Gestaltung (dies nur in Kürze); das religionsgeschichtliche Problem wird nur gestreift Sehr vorsichtig geht der Vf. zu Werk. Er versucht zunächst auf grund der literarischen Beziehungen (zu den Synoptikern einerseits, den Schriftstellern seit der Mitte des 2. Jahrh. andererseits) eine ungefähre Abgrenzung für die Entstehungszeit: zwischen 75 (oder etwas später) und 135. Die Ueberlieferung über den Autor führt zu keinem sicheren Resultat. Ob Polycarp dem Irenaeus auch die apostolische Herkunft des Ev. bezeugt hat, ist unsicher. Die Hypothese vom frühen Märtyrertod des Zebedaiden Johannes ist dagegen annehmbar, wie in einem Excurs auseinandersetzt. Damit wird aber der ephesinische Aufenthalt und die Verfasserschaft des Apostels Joh. zweifelhaft, wenn nicht unmöglich. Das Selbstzeugnis des Ev. hilft uns nicht weiter oder verstärkt die Zweifel: wegen seiner mysteriösen Aufmachung giebt es neue Rätsel auf statt die alten zu lösen. Aber der Vf. war ein palästinensischer Jude.

Die letzte erreichbare Thesis lautet: der Lieblingsjünger ist entweder Verfasser oder Gewährsmann (author of authority), seine eigene Person kann indes nicht identifiziert werden; jedenfalls war er keiner der 12 Apostel. Ausführlich wird nun das Verhältnis zwischen Joh. und Synopse dargelegt. Einige Unterschiede, so die im Lehrgehalt, lassen sich wol harmonisieren; es bleiben aber genug Differenzen, die den Eindruck rechtfertigen, dass das 4. Ev. uns in 'eine andere Welt' versetzt, die von Ephesus. Die Beziehungen des Ev. zu den Strömungen des 2. Jahrh. bestätigen die frühere Berechnung, auch sie führen etwa in den Zeitraum 100—125. Zum Schluss nimmt der Vf. Stellung zur Frage der Einheitlichkeit. Zerlegungen, Quellenscheidungen erscheinen nicht geboten; das Unausgeglichene kann aus der Entstehungsweise erklärt werden: der Vf. hat das Ev. nicht in einem Zuge geschrieben. Aber ausser dem letzten Capitel, das von den Schülern und Freunden nachgetragen wurde, sind wol noch kleinere Interpolationen anzunehmen; zu ihnen könnten auch die Lieblingsjüngerstellen gerechnet werden.

So bleibt die letzte Frage: wer war nun eigentlich der Schöpfer des 4. Ev.? offen; und bei diesem Ausgang repräsentiert das Buch m. E. den wirklichen Stand der Forschung und das ihr erreichbare Wissen. Es ist ein neues Zeugnis für den Freimut, mit dem die früher so zurückhaltende englische Theologie neuerdings die continentale Bibelkritik in sich aufnimmt.

Bewegt sich Jackson meist in Bahnen, die die Kritik schon vor ihm gewiesen hat, so wagt es ein Schüler von ihm, *E. Iliff Robson*, in seinen „*Studies in the second Epistle of St. Peter*" eine ganz neue und originelle Hypothese vorzulegen.[1]) Er unterscheidet eine Reihe von Fragmenten aus

---

[1]) Cambridge Univ. Press 1915. 67 p. Sh 2.6. Wie Jackson a. a O. 108 f. mitteilt, ist vom Vf. auch eine Studie über das 4. Evangelium zu erwarten: Der Lieblingsjünger soll darnach Aristion sein, der Verfasser Johannes Marcus (letzteren nannte übrigens schon J. Weiss).

apostolischer Zeit, die ein Editor verbunden und zu einem Petrusbrief zusammengestellt haben soll. Die ursprünglichen Stücke, die vielleicht mit einer Art apostolischen Imprimatur versehn waren, bezeichnet der Vf. als *κήρυγμα* (1_{5-15}), *εὐαγγέλιον* (1_{16-18}), *προφητεία* ($1_{20b.}-2_{19}$) und *ἀποκάλυψις* ($3_{3b.-13}$). Die „Prophetie" wurde vor dem Editor von II Petr. (E.) schon von Judas benutzt; Jud stand auch E. zur Verfügung. E. setzte seinen „Petrusbrief" um 130 zusammen und zwar in Alexandrien. Er schuf das „Briefliche" 1_{1-4} 3_{14-18} und die Verbindungsstücke $1_{19f.}$ $2_{20}-3_{3a.\ 8a.}$

Die Kritik wird sich vor allem gegen die Ausscheidung von E-stücken wenden;[1]) sie erscheint etwas willkürlich und die nähere Karakterisierung (Mangel an Originalität, Wortarmut, Beziehungen zum N. T., grammatische Eigentümlichkeiten und sog. Commercialisms) hat wenig überzeugende Kraft. Gleichwol bleibt die Herausschälung gewisser Fragmente und die Bestimmung ihres literarischen Charakters anregend und verdienstlich und die Hypothese, dass dem Vf. unseres Briefes verschiedenartige „fliegende Blätter" von einheitlichem Character vorlagen, doch beachtenswert.

Eine eigenartige Studie ist auch das Schriftchen: *The epistle of Paul the apostle to the Romans.* A Paraphrase by *Alex. Pallis*[2]) bestehend aus einer Reihe von z. T. geistreichen Textconjecturen und einer freien Uebersetzung der echten (!) Bestandteile des Briefes. Von den Conjecturen heb ich einige heraus, die wirklich gewisse Anstösse beseitigen. 1_{17} liest P. *ζωήν* statt *πίστιν*, was in der Tat dem folgenden Zitat besser entsprechen würde; 1_{18} ersetzt er das unklare *κατεχόντων* durch *καταργούντων*; 1_{19} liest er *ἄγνωστον* (!) für *γνωστόν*, 1_{32} *οὐκ ἐπιγνόντες* f. *ἐπιγν.* und etwa *διώκουσι τοὺς μὴ [συμ] πράσσοντας* für das sicher wenig sinnvolle *συνευδοκοῦσι τοῖσ πράσσ.*; 2_7 stellt er *ἀφθαρσίαν* zu *ζωήν*; 4_{24} liest er *ἐγερθέντα*

[1]) Latimer Jackson steht der Hypothese sympathisch gegenüber (l. c. 98).
[2]) The Liverpool Bookseller's Co. 1917. 22 p.

für *ἐγείραντα*; endlich verbessert er die schwierigen Verse 5_6f., indem er *ὑπεραγαπῶν* für *ὑπὲρ ἀσεβῶν*, *μὴ οἰκεῖον* für *δικαίου* und *ἀγαπητοῦ* für *ἀγαθοῦ* liest. Ich halte die Conjecturen z. T. für glücklich und erwägenswert; obschon sie ohne jede Begründung hingesetzt werden, leuchtet ihre Absicht meistens ohne weiteres ein. Etwas anders steht es mit den Interpotationen, die P. annimmt und durch Nichtübersetzen erkenntlich macht. Es sind folgende Stellen: 3_{21-31}, $5_{15b-16a.18.19.21}$, 6_{5-11}, 6_{14}–8_{39} (!) 9_{5b}, 9_8—10, $11_{6-7a.11-12}$, $12_{14.16.17b}$, 13 (!), $14_{8b.9.}$ 14_{16}—15_{13} (!) $15_{23f.}$. Bis auf wenige Ausnahmen ist mir der Grund dieser Ausscheidungen unklar geblieben.

So sind wir beim Römerbrief angelangt und können hier noch auf den ausführlichen Commentar zu den schwierigen Capiteln 9—11 des Römerbriefs verweisen, die Ds. *G. Doedes* unter dem Titel: *De beteekenis van Israëls val*[1]) vorgelegt hat. Wie sein letzter Vorgänger E. Weber (Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. 1911) meint auch er die Forschung von ihren Irrwegen auf den rechten Weg bringen zu können. Während Weber eine etwas komplizierte Lösung vorschlug, in der verschiedene Auffassungen combiniert wurden, führt D. — und hierin sehe ich den Vorzug seiner Lösung — die gesamten Ausführungen des Apostels auf einen einheitlichen und einfachen Grundgedanken zurück, den er schon im Titel seines Werkes zum Ausdruck gebracht hat. Zu unrecht hat man nach D. der Reihe nach in jedem einzelnen Capitel den Hauptgedanken finden wollen und so entweder die Lehre von der Prädestination oder die Feststellung der Schuld Israel's oder den Weg zur Rettung Israels als Zweck der Capitel angesetzt. So kommt aber die Einheitlichkeit und der logische Gedankengang des Stückes nicht zu seinem Recht. Es handelt sich vielmehr um eine Hauptidee, die in den drei Capiteln auf verschiedene Weise beleuchtet

---

[1]) Uitgever E. J. Bosch, Nijverdal 1915. 332 S. Preis 5.50 fl.

wird, nämlich *den Fall Israels*: er ist ein unwiderlegbares Zeugnis für die suveräne Macht Gottes (cap. 9), weiter eine ernste Warnung gegen die Verkennung des Glaubens als des einzigen Weges zur Rettung (cap. 10) und dient endlich der Bekehrung der Heiden, aber dadurch auch der Erlösung des Volkes Israel (c.11). Absolut neu ist diese Analyse nicht (vgl. z. B. Jülicher in den Schriften des N. T. von J. Weiss; etwas anders Kühl († 1918) der neueste Kommentator des Röm. 1913), auch scheint mir die Lösung zu einfach; die Idee des göttlichen Heilsplans wie das wichtige Moment, dass der „Fall" Israels durch Verstockung zu stande gekommen ist, wird nicht zur Geltung gebracht. — Nachdem in der Einleitung die Grundauffassung des Vf.'s kurz entwickelt ist, folgt ein weitschweifiger Commentar. Bei der Auseinandersetzung mit anderen Commentatoren beschränkt sich der Vf. auf Calvin, Meyer (5. Aufl.!) van Andel und Zahn.

Zum Schluss sei noch eine brauchbare Textedition genannt. Die älteste christliche Literatur lässt sich in drei corpora teilen: das (katholische) N. T., die apostolischen Väter und die *Apologeten*. Für die letzteren fehlte uns bisher eine handliche Gesamtausgabe, die dem Studenten empfohlen werden konnte; bequem zugänglich waren nur die Apologien Justin's (die bekannteste Ausgabe die von G. Krüger in der Sammlung ausgewählter Kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, 4. Aufl. 1915), sowie die im IV. Band der 'Texte u. Untersuchungen' von Hennecke und Schwartz herausgegebenen Apologien des Tatian, Athenagoras (supplicatio und de resurrectione) und Aristides 1888—1893. So ist es verdienstlich, dass *Edgar Goodspeed „Die ältesten Apologeten"* in einer neuen Textausgabe versammelt und herausgegeben hat [1]). Sie enthält das Fragment des Quadratus, die Apologie des Aristides von G. vorwiegend in Anlehnung an J. Geffcken (Zwei griechische

[1]) In Göttingen bei Vandenhoeck u. Ruprecht 1914 erschienen, XI und 380 S. Preis 7,40 M. und gebunden 8,40 M.

Apologeten) abgedruckt, die Apologien Justin's, Apologie II von G. als Appendix bezeichnet, dazu den Dialog met Tryphon, alle drei Schriften Justins unter erneuter Vergleichung der Pariser Handschrift, deren Text G. besonders genau wiederzugeben bestrebt gewesen ist (auch mit offenkundigen Fehlern), die Apologien des Tatian und Athenagoras (nur supplicatio), bei denen G. ebenfalls, im Gegensatz zu Schwartz und Wilamowitz, stärker die handschriftlichen Lesarten berücksichtigt, endlich die Fragmente Melito's. Ein Index nominum sowie eine Index locorum beschliessen das Buch; eine Wortconcordanz liegt in dem von G. bearbeiteten „Index apologeticus" vor (Leipzig 1912).

Man wird die Sammlung warm begrüssen müssen; von dem, was G. aufgenommen hat, möchte ich kein Stück missen; dass auch Justin's Dialog, der ja eigentlich nicht in das Cadre der Apologien gehört, herangezogen ist, finde ich besonders erfreulich. Dagegen hätte ich gern auch Theophilus ad Autolycum mit aufgenommen gesehen; G. hat ihn aus Gründen ausgeschlossen, die sich begreifen lassen. So bleibt eine neue bequeme Textausgabe dieses Apologeten noch ein offener Wunsch, dem man baldige Erfüllung wünschen muss.

Bemerkenswerte Rezensionen schrieben J. Geffcken (Theol. Lit.-zeit. 1915 No. 16/17) und E. Preuschen (Deutsche Lit.-Zeit. 1917, 30).

(Abgeschlossen 16. Okt. 1918).

NIEUWE WEGEN.

door Prof. Dr. K. H. ROESSINGH (Leiden).

Dr. A. J. de Sopper, *Naturalisme en Levensfilosofie*. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijks-Universiteit te Groningen, op 5 October 1918 (42 blz.). Erven Bohn, Haarlem (*f* 0.75).

In onze dagen gaan er veel nieuwe dingen gebeuren. Ik denk daarbij niet in beperkteren zin aan de laatste jaren van dezen oorlog, waarin wij ons in steeds sterker mate bewust werden van nieuwe politieke en sociale toestanden, van nieuwe geestelijke stroomingen, die komende waren of waarop althans mocht worden gehoopt, maar dit alles is ook vòòr dien al jaren groeiende geweest. Het gaat niet langer om kleine verschuivingen, het gaat om een nieuwe tijd, geestelijk anders van structuur en ideaal, dan de 19de eeuw.

Welke plaats heeft de wijsbegeerte in dat proces? Men heeft de philosophie vaak genoemd de zelfbezinning van een tijd; het geestelijk gehalte eener periode komt, tenminste in de nieuwere geschiedenis, het best tot uiting in hare wijsgeerige overtuigingen. Wat zal dan nu de wijsgeerige hoofdstrooming zijn in onze hedendaagsche cultuur; op welke problemen bovenal zal een mensch, die zich aangeraakt, zich gegrepen voelt door onzen tijd, antwoord zoeken bij de wijsbegeerte? Het komt niet aan op dit of dat „systeem", — dat elk „systeem" zijn zeer individueele, „zeitgeschichtliche" kleur draagt, is ons na den val van het philosophisch dogmatisme voor goed helder geworden, — maar het gaat hierom: welk „type" van wijsgeerig denken wordt er geboren uit den geestelijken strijd van deze eeuw en kan ons verder brengen, kan ons een steun zijn in ons werk?

Die vraag is belangrijk. Honderden menschen halen hun schouders op over de wijsbegeerte, zien in haren arbeid een doelloos gepeuter met abstracte begrippen, eigenlijk noode te dulden in dezen tijd, die om kloek en vruchtdragend werk vraagt. Dat zij het gewoonlijk zijn, die in alle onbewustheid het sterkst gefascineerd worden door de versleten leuzen eener voorbijgegane philosophie, die zij vanzelfsprekende waarheden achten, ontgaat hen. Ik meen, dat wijsgeerige overtuigingen, in sommige tijden althans, een zeer beslissende factor zijn geweest in het geheel van het geestelijk leven. Wat is het burgerlijk liberalisme van de Aufklärung zonder de 18de eeuwsche „Populärphilosophie"; hoe laat zich de politiek-sociale reactie in de 19de eeuw denken zonder de wijsbegeerte der Romantiek? Van groot belang is het, of ook onze tijd, die wat groots wil in de geschiedenis der menschheid, zijn wijsbegeerte zal vinden. Want er is weer vraag naar philosophische fundeering en samenvatting, ook bij mannen der vakwetenschappen, ook bij theologen. Dat is het groote van wat zich afspeelt de laatste 20 jaar, het geestelijk groote, dat wij uitgroeien boven het specialisme, dat wij innerlijke samenhang zoeken in ons weten en in ons arbeiden, dat wij „cultuur" willen, organische samenhang van geestelijk bezit. Waar zouden wij dan de grondslagen kunnen zoeken, indien niet in de wijsbegeerte? Zie, dat brengt geestdrift en opgewektheid, ook in den arbeid aan philosophische problemen, dat men weet, dat hier noodig werk wordt gedaan, dat ook de wijsbegeerte een groote roeping heeft tegenover onze geestelijk zoo bewogen tijd, dat hier ook nieuwe wegen worden ingeslagen, waarop nog veel te beleven valt.

Nieuwe wegen! Ik meen, dat het groote belang van de inaugureele oratie van Dr. de Sopper hierin is gelegen, dat zij de richting wijst, waarin wij vooralsnog hebben te gaan. Ik wil niet zeggen: voor het eerst in ons land. Wel voor het eerst in een scherp omgrensd, goed overzichtelijk stuk, dat duidelijke lijnen geeft. Mijn artikeltje bedoelt niet een bespre-

king van deze Groninger rede; liever wil ik op eigen wijze in een paar punten vastleggen, waarom het hier gaat.

I. Dr. de Sopper behoort tot de groep der neo-Kantianen, meer bepaald tot de Badensche richting onder hen. Dat blijkt uit de mannen, wier volgeling hij zich met zooveel woorden noemt, dat blijkt nog sterker uit den geest van heel zijn stuk. Voor hem, die niet in deze dingen thuis is, klinkt het weinig bemoedigend, wanneer een systematisch theoloog aan het werk gaat, als grondslag voor zijn arbeid kiezende één man, Kant, ja zelfs één bepaalde exegese van dien eenen man, die van de school van Windelband en Rickert. Maar zoo beziet men de kwestie verkeerd.

De 19de eeuw is, na het wegsterven van het Duitsche Idealisme, beheerscht door de natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing, d. w. z. door allerlei systemen, die dit gemeen hadden, dat ze hun gegevens en hun methode ontleenden aan de natuurwetenschappen. Ik kom er beneden op terug. Tegen 1870 is het herlevend Kantianisme de eerste poging deze tyrannie af te schudden; dat is het blijvend historisch belang van boeken als Liebmann's *Kant und die Epigonen* en Lange's *Geschichte des Materialismus* (beide 1865). Dat neo-Kantianisme is niet èèn bepaald systeem, — hoe eindeloos ver staat Lange's poëtisch agnosticisme van de zeer uitgewerkte, gedurfde metaphysische stellingen van Tröltsch, hoever is in het ethische het rationeel formalisme van Cohen en Görland verwijderd van de cultuurethiek van Münsterberg en Rickert, — dat neo-Kantianisme is een methode, een grondslag voor verderen arbeid, is een eerste veronderstelling, zonder welke wetenschap en moraal onmogelijk wordt geacht. Gelijk het belang van Kopernicus immers ook niet hierin is gelegen, dat hij een volkomen zuiver astronomisch stelsel zou hebben opgebouwd, maar hierin, dat hij een nieuw gezichtspunt heeft gegeven, dat voortaan beslissend zou zijn voor alle wetenschappelijk onderzoek op dit gebied, zoo is het blijvende, ik mag misschien zeggen het „suprahistorische” van Kant gelegen in

wat men, in aansluiting bij zijn eigen woorden „die kopernikanische Wendung" heeft genoemd, waardoor heel het menschelijk denken anders wordt „ingesteld", zijn vastheid, zijn objectiviteit, zuiverder: zijn geldigheid in andere richting zoekt dan te voren.

Het neo-Kantianisme heeft het geniale, het revolutionnaire der „Transzendentalphilosophie", waarvan men in den loop der 19de eeuw elk besef had verloren, weer tot bewustheid gebracht. Niet opeens, langzaam aan; er is heel wat strijd gestreden en nog niet uitgestreden over de juiste formuleering, de consequenties, de draagkracht van wat Kant gedaan, meer nog gepoogd heeft. Ueberweg-Heinze noemt in zijn laatste druk een reeks van Kant-scholen op, die soms in hun conclusies ver van elkaar afwijken. Maar dat doet niet ter zake; het gaat om het principe, om de methode. En dat principe heeft zich sedert '70 breed ontplooid en niemand zal willen tegenspreken, dat juist de Badensche school de transzendentale methode het meest veelzijdig in het geheel van ons cultuurleven heeft toegepast en in haar de grondslagen vond voor onze natuurwetenschappen, maar ook (waaraan Kant nog nauwelijks dacht) voor de historische wetenschappen, voor de ethiek, maar ook voor de theologie (bij Kant nog een aanhangsel van zijn ethiek). Zoo is de Badensche school, op de basis van de kritische philosophie, ver boven een Kantianisme in enger historischen zin uitgegroeid; zij is de draagster van een cultuurphilosophie geworden, en heeft daarmee ook vele van de problemen van het Duitsche Idealisme na Kant, die breede, heel het leven doordringende geestelijke strooming, weer opgenomen. Zoo zien wij Fichte herleven (Rickert, Lask, Medicus) en Hegel (Windelbands onvoltooide *Geschichtsphilosophie*, Benedetto Croce), Schleiermacher als philosoof (zie de *Auswahl* van Braun) en zelfs Schelling; er is beweging, arbeid, toekomst in deze richting, dit type van wijsgeerig onderzoek, gelijk het b.v. in het tijdschrift *Logos*, dat door de Badensche school toch wel vooral wordt gedragen, zoo veelzijdig tot uiting komt.

Dr. de Sopper stelt zich in dit leger. Men ziet, dit is niet de keuze van een vlaggetje, het is de keuze van een richting van onderzoek, van een bepaald uitgangspunt van wetenschappelijke studie, omdat men hier meent te mogen zeggen, dat zonder dat uitgangspunt alle wetenschap innerlijk onmogelijk is geworden. Het is bijzonder verheugend, dat ook ten onzent, ook in de theologie op deze basis zal worden gebouwd. Het is mijn overtuiging, dat, als er ooit nog weer meerdere eenheid en vastheid van theologische „Prinzipienlehre" zal worden bereikt, wij het zullen moeten zoeken in neo-Kantiaansche richting, in de lijn der „kritische" methode [1]).

II. Waarom is nu echter dit uitgangspunt, deze aanpak, juist in dezen tijd zoo bijzonder welkom? Laat ik trachten dit met vermijding der philosophische terminologie op eigen wijze kort te zeggen, al wordt daardoor aan de exactheid van uitdrukking misschien hier of daar te kort gedaan. Wij hebben in onze jachtende, afbrekende, onzekere tijd noodig het vertrouwen in het absolute. Wanneer er nieuwe vraag naar religieus leven door onze cultuur gaat, dan is dat toch ook, omdat de menschen van onzen tijd boven het vermoeiend relatieve van al onze levensverhoudingen ergens vastheid willen, geconcentreerdheid in de rust van het absolute. Wanneer nieuwe belangstelling voor wijsbegeerte is ontwaakt, dan is dat toch ook, omdat men „waarheid" wil, „begrip" wil, omdat men geen vrede heeft bij een: zoo vind ik het nu, maar een ander vindt het weer anders. Tröltsch zegt ergens: „Die Sehnsucht nach dem Absoluten ist das Ergebnis eines Zeitalters des Relativismus" [2]). Dr. de Sopper vat zijn stuk samen in een gelijksoortig getuigenis: „zonder het geloof in absolute

---

[1]) Men zegge niet, dat Rauwenhoff in zijn *Godsdienstwijsbegeerte* al zou hebben gegeven, wat hier wordt gevraagd; zeker heeft hij belangrijke gedachten van Kant in zijn boek verwerkt, maar niemand zal kunnen zeggen, dat hij zich methodisch stelt op den bodem der transcendentaal-philosophie.

[2]) E. Tröltsch, *Neunzehntes Jahrhundert*, Real Encycl. [3], Bnd. XXIV, S. 258.

waarden wordt het leven onmogelijk, 'n ondraaglijke last"[1]).

Die twee woorden vullen elkaar aan en teekenen onzen tijd. Wij hebben achter ons een periode van relativisme, ik zou willen zeggen, in zijn meest grandiose vorm. De 19de eeuw heeft alles historisch en psychologisch onderzocht, religie, moraal, recht, maatschappij, wetenschap. Dat is buitengewoon goed geweest; het heeft hem, die luisteren wil en die iets verstaat van den zin van het eeuwige worden en verworden van onze inzichten en overtuigingen, voor goed van alle dogmatisme bevrijd. Wij hebben „de waarheid" niet, noch in onze theologische, noch in onze wijsgeerige, noch in onze natuurwetenschappelijke systemata, ook niet in onze moreele codices of in de cultuurgoederen, die in onzen tijd aangebeden worden. En toch kunnen wij niet langer voort en wordt onze wetenschappelijke arbeid, maar ten laatste ook onze levensmoed ondermijnd, als wij niet de overtuiging hebben, dat er „waarheid" is, laat ik nu liever zuiver Kantiaansch zeggen, dat er „absolute waarden" zijn, die „gelden", om het even of wij er veel of iets of niets van hebben ontdekt. Als wij de consequenties doordenken, wordt alle wetenschap een zinneloos spel, als er niet een „geldende waarheid" is; ja, alle verkeer tusschen menschen wordt eigenlijk een dwaasheid, als ik niet meer aanneem, dat er interpersoneel tusschen ons iets „geldt"; hoe kan ik ooit opkomen voor een inzicht, dat mij juist lijkt, als ik niet verzekerd ben, dat het ook voor dien ander juist „moet zijn", dat het ook „geldigheid" heeft voor hem.

Ongeveer in deze lijn van redeneering ligt de overtuiging van het neo-Kantianisme, dat heel ons cultuurleven, dat ook heel onze wetenschap, ja, dat eigenlijk heel de werkelijkheid, die onze bewustzijnsinhoud uitmaakt, tot een chaos, tot een zinneloosheid moest uiteenvallen, als er geen absolute waarden meer golden, noem ze Kategorieën of Grundwerte (Münch) of

---

[1]) De Sopper, *Rede*, blz. 31.

hoe ook. De wereld is mij niet zoo maar als wetenschappelijk geordende kosmos gegeven, ik „maak" de werkelijkheid door mijn synthetisch vermogen, door de ordening in ruimte, in tijd, in kategorieën, ik „maak" wetenschappelijke ervaring door het gegevene causaal te verbinden en daardoor pas te verstaan: en ik doe dat niet naar individueele willekeur, gelijk een fantast, maar, zal er van werkelijke ervaringskennis en van werkelijke wetenschap sprake zijn, dan is er ordening naar geldige regels, naar boven-individueele wetten. Mijn zedelijke daad is goed, niet als ze met een toevallige moraalcodex van deze wereld overeenstemt, maar als ze haren grond vindt in de absolute norm, die geldigheid heeft boven alles.

En als het nu juist is — en dat komt mij zoo voor —, dat wij in onzen tijd zoo noodig hebben de overtuiging, dat het in ons leven om „waarden" gaat, om goederen, die niet voor ons, individueel of gemeenschappelijk, nuttig en wenschelijk zijn, maar die hun onaantastbare, boven-empirische geldigheid in zichzelf hebben (als waarheid en heiligheid en door liefde gedragen samenleving, enz.) en dat wij zoo noodig hebben deze waarden bij al onzen arbeid voor oogen te zien als idealen, als „Aufgaben", laat ik vergelijkenderwijs mogen zeggen: als Platonische ideeën, zoo noodig ook te weten, dat al ons denken en werken niet mogelijk zou zijn, als wij niet meer waren dan stukken gegeven werkelijkheid, als wij geen „Vernunft" bezaten, geen „Vermögen der Prinzipien", zooals Kant het definieert, macht, om zelf in eigen spontaneïteit het chaotisch gegevene tot geldige samenhang van kennen en willen synthetisch te vereenigen, als het juist is, dat wij tegenover principieele scepsis en grenzenloos relativisme aan deze overtuiging van bovenempirische waarden in ons en in de wereld zoo sterk behoefte hebben, dan is het niet verwonderlijk dat men het wijsgeerig onderzoek in deze richting wil toespitsen [1]).

[1]) Ik herhaal nog eens, dat ik mij ook hier niet geheel juist uitdruk, maar het is in dit korte bestek niet mogelijk het verschil van het transcen-

Windelband heeft dat eens vooral uitgesproken, toen hij philosophie definieerde als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten" [1]) en anderen hebben na hem op zeer verschillende wijze dat programma uitgewerkt, getracht den zin van dit begrip „waarde" nader te omlijnen, zelfs gepoogd reeds een systeem van waarden op te stellen (Münsterberg, Rickert). Intusschen, dat betreft reeds de nadere uitwerking, die hier niet aan de orde is.

Nooit heeft in de geschiedenis het geloof in absolute waarden ontbroken, altijd waren er menschen, die de verzekerdheid met zich omdroegen, dat met het empirisch-positivistisch constateeren van het feitelijke de zin van de wereld en van het denken over de wereld niet was uitgeput, maar na de 19de eeuw is het zoo goed, dat er wijsgeerige onderzoekers opstaan, die ons laten zien, dat die verzekerdheid ook thans volkomen gerechtvaardigd is, onderzoekers, die zich toch stellen op „kritischen", dat is Kantiaanschen bodem, die dus eens voor al met alle oude „vastigheden", met alle oude metaphysica van voor 1781 (Kritik der reinen Vernunft) voor goed hebben afgerekend (al is veel van die „oude" metaphysica ook na 1781 gedateerd) en die desniettemin volhouden, dat er redelijkheid, zin, „Vernunft", Logos is in de werkelijkheid.

Wanneer ik deze dingen in enkele zinnen neerschrijf, blijven ze allicht op den lezer een zeer abstracten indruk maken. Men bedenke echter, hoe heel ons persoonlijk en gemeenschappelijk leven mede afhankelijk is van het antwoord op de vraag, wat de zin is van de normen, waarvoor wij buigen; zijn het maatschappelijke utiliteitsregels, producten van evolutie, of zit er, hoe gebrekkig ook benaderd, dieper, eeuwige geldigheid in deze normen? Als er uit onze uiteengereten cultuur iets beters zal opgroeien, dan zal dat toch zeker voor

dentaal-psychologisch en het transcendentaal-logisch gezichtspunt goed te laten uitkomen.

[1]) W. Windelband, *Präludien*[3], Tübingen 1903, S. 30.

een groot deel ook hiervan afhangen, of de menschheid nog vertrouwt en gelooft in het meer dan menschelijke, in eeuwigheidswaarden. Sombart zegt aan het slot van *Der Bourgeois*, dat de grof materieele cultuur van het moderne kapitalisme, dat de ijzeren ketenen van Christelijke traditie heeft verbroken. zich zeker niet zal laten binden „mit den Seidenfäden einer weimarisch-königsbergischen Weisheitslehre" [1]). Dat weet ik ook, en toch heb ik meer vertrouwen dan hij in de macht der idee en al ware het niet zoo, wij kunnen niet anders dan prediken en verwerkelijken de waarden, in wier geldigheid wij gelooven.

III. Dat Dr. de Sopper zich dus scherp zal stellen tegenover de natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing, zooals die de 19de eeuw heeft beheerscht, spreekt vanzelf. De natuurwetenschap was de machtigste wetenschap van de 19de eeuw. Niemand denkt er aan te ontkennen, dat zij met groot geluk hare methoden heeft gevonden en toegepast. Op die basis en met behulp van deze methoden zijn in de afgeloopen eeuw tal van wereldbeschouwingen opgebouwd; Dr. de Sopper vat ze samen als „naturalisme". Het behoeft dus niet juist een materialistische leer van „kracht en stof" te zijn, waarop alles hier uitloopt, maar overal, waar men meent dat „de werkelijkheid volkomen opgaat in het oorzaak en gevolg zijn binnen het mechanisch verloop" staan wij voor een variant van dit naturalisme, van deze „verabsoluteering van de natuurwetenschap" [2]). Ik behoef er niet veel over te zeggen; wij zijn daarin allen opgegroeid; ook het populair besef is sterk door dit naturalisme beïnvloed, nu eens meer „physisch", dan weer „psychisch" gekleurd.

Zal er een wijsgeerige basis worden gevonden, die ook maar iets beteekent voor de groeiende geestelijke cultuur van dezen tijd, dan zullen wij zeker radicaal los moeten van dit natura-

---

[1]) Werner Sombart, *Der Bourgeois*, München u. Leipz. 1913, S. 462.
[2]) De Sopper, *Rede*, blz. 4, 11.

lisme. De natuurwetenschappelijke methoden behouden hun volle beteekenis op eigen terrein, arbeidende aan eigen objecten, maar zeer scherp moeten worden getrokken „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Rickert). Geheel in den geest, waarin Münsterberg dezelfde taak onderneemt in het eerste deel van zijn *Philosophie der Werte* [1]), laat Dr. de Sopper zien, dat de noodwendige vooronderstelling van elke beschouwing, die pretendeert „waar" te zijn, dus b.v. ook van het naturalisme, is: de volstrekte geldigheid van de waarheid; maar dan niet alleen dit eene, maar verder, dat bij onderzoek blijkt, dat alle wetenschap berust op een reeks van dergelijke vooronderstellingen, die „moeten" gelden, zal er van wetenschap gesproken worden, en die toch niet uit de ervaring worden gekend (b.v. causaliteit; Kant sprak hier van „die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung"). Welnu, als dit zoo is, dan moet er dus aangenomen worden een rijk van geldige waarden (die wij ons intusschen volstrekt niet, naar het voorbeeld der Platonische ideeënleer, als een reëel bestaande, goddelijke wereld behoeven te denken), die nooit onder de greep van het ervaringsonderzoek van het naturalisme *kunnen* komen. Het naturalisme *kan* ons, als het trouw blijft aan zijn welbeproefde methode, geen totaalbeschouwing der werkelijkheid geven; de belangrijkste factoren van onze werkelijkheidskennis immers, de vooronderstellingen, waarop ze berust, liggen buiten haar veld van onderzoek. Dit lijkt misschien een kleinigheid, maar het is gemakkelijk in te zien, ook al kan ik in deze korte beschouwing zulke punten niet uitwerken, dat ons nu ook verklaard is, waarom ethische en cultuurphilosophische overtuigingen in het naturalisme zoo slecht, op zoo gekunstelde wijze werden ondergebracht. Dergelijke overtuigingen staan of vallen nu eenmaal met het geloof in absolute waarden, in volstrekte normen en voor deze

[1]) H. Münsterberg, *Philosophie der Werte, Grundzüge einer Weltanschauung*, Leipz. 1908, S. 1—79.

was in het naturalisme geen onderdak. Slechts wanneer men, gelijk in het Kantianisme, uitgaat van het waarde-begrip, en daarin zijn vaste punt vindt, kan ook het psychologisch-historisch verschijnsel van de zedelijke waardeering en van de zedelijke cultuurarbeid worden begrepen.

IV. Naast het naturalisme wijst Dr. de Sopper ook de neo-Romantische levensphilosophie af, die vooral vastligt aan den naam van Bergson. Zij is ook een reactie tegen de mechanische wereldbeschouwing der vorige eeuw, een reactie, die in veel breeder slagorde oprukt, dan de meer zuiver wijsgeerig gerichte van het neo-Kantianisme. Wij staan hier voor een algemeen cultuurverschijnsel, dat zich zoo goed in de kunst en in het sociale leven, als in de wijsbegeerte vertoont; het verzet tegen alle mechanisme, het willen vatten van „het leven", de vereering der intuïtie tegenover het louter analyseerend-verstandelijke, als weg tot de waarheid. Het is een complex van geestelijke stroomingen, die de laatste decenniën het cultuurleven beslissend gaan bepalen. Wij staan er nog midden in; hier ligt nog een groot stuk toekomst voor ons (men denke b.v. ook aan de herleving van het neo-Vitalisme).

Het „kriticisme" zal zich soms aan deze neo-Romantiek verwant voelen; zij weten zich bondgenooten tegen denzelfden vijand. Maar op één punt zal men onverbiddelijk uit elkaar gaan. „Leven" is een zeer imponeerend, maar ook een dubbelzinnig woord. „Leven" zonder meer heeft geen normatieve waarde; wij moeten weten, wat aan het leven van een mensch hooger waarde geeft, dan aan het leven van de bacil, die wij bestrijden, m. a. w. wij worden overal weer verwezen naar een bezinning op de absolute waarden, die ook aan deze levenswaardeering ten grondslag liggen. En meer nog: wij bemerken heel gauw, dat, als ons „leven" meer zal zijn dan het verlangen, in droomerige passiviteit de gegeven indrukken over ons te laten heenstroomen, dat we dan overal „denkende", d. w. z. in geldige kategorieën het gegevene verwerkend, syn-

thetiseerend, en „oordeelende”, d. w. z. ethische normen vooronderstellende, tegenover de stof zullen staan.

Dat is dus de bedenking van het neo-Kantianisme: wie het „leven” denkt te vatten en „leven” begeert, spreekt al over zeer gecompliceerde dingen en veronderstelt reeds de aanvaarding van apriorische geldigheden, die dan toch voor alles moeten worden onderzocht en verstaan. De neo-Romantische levensphilosophie roept om kritische bezinning, om aandacht voor de „logos”, die in haarzelve schuilt.

Wat Dr. de Sopper zegt ter beschrijving en ter bestrijding dezer Bergson-sche philosophie en van hare sceptische consequenties is wel het mooiste stuk van zijn rede. Ook hier is hij geheel op neo-Kantiaansche paden en vond voorloopers in Münch, die reeds in den titel van zijn helder en overzichtelijk boek de tegenstelling scherp aanduidt: *Erlebnis und Geltung*; en in Rickert met zijn geestig artikel: *Lebenswerte und Kulturwerte* (*Logos*, Band II).

V. Ten slotte: wat moet nu hier de theologie? De oratie van Dr. de Sopper had vrijwel met evenveel recht kunnen zijn uitgesproken, ware hij op een academische leerstoel in de wijsbegeerte geroepen. Dat is geen bedenking dat is slechts typeerend voor de situatie van het oogenblik. De theologie vindt hare eerste taak in het historisch-psychologisch onderzoek van het verschijnsel religie. Dat is niet alleen practisch aangewezen, — wie zou het Evangelie kunnen prediken, zonder dat Evangelie naar inhoud, ontstaan, ontwikkeling nauwkeurig te kennen — maar het is ook theoretisch eerste eisch, dat men zich nauwkeurig rekenschap heeft gegeven van de vraag, wat godsdienst is, voor men verder gaat. Maar dit is nog maar de aanvang, al schijnt het in de theologische opleiding hier te lande soms wel het geheel te zijn.

Is godsdienst meer dan een belangwekkend historisch en psychologisch verschijnsel? Wij staan voor de vraag naar het waarheidsgehalte, naar de geldigheid van de religie. Ik zeg niet, dat de religieuse heros, de in God levende, zich die vraag

zal stellen, ik zeg ook niet, dat in perioden van theologische bewustwording en overdenking ieder in deze kwestie zal hebben af te dalen, maar meer dan bij eenig ander cultuurgoed, meer dan bij eenig ander levensbezit voelen wij, dat de vraag zich aan ons opdringt: is er meer dan individueele, is er absolute waarde in mijn Godsgeloof. Wat geen innerlijke geldigheid heeft in het wereldproces, is op den duur tot ondergang voorbestemd. Hoe dikwijls hebben positivistische profeten in de 19de eeuw niet verkondigd, dat dat oogenblik voor de religie gekomen was. Men ziet thans in de theologie weer duidelijker, dat religie, neen, niet leeft bij de gratie van wijsgeerige overwegingen — dat is een heel andere zaak —, maar wel haar cultureel recht in het moderne leven zal hebben te toonen, door haar plaats te vinden in een algemeen systeem van absolute waarden. De oude bewijzen voor een Godsbestaan kunnen ons theologisch niet meer helpen; in overeenstemming met de Kantiaansche omkeer in het wijsgeerig denken moeten wij onze apologetiek (men wil dat hier wel in ruimen zin verstaan) ook van andere zijde aanpakken. Dat is het groote belang van den strijd, voor een paar jaar in de Duitsche theologische tijdschriften gevoerd over het begrip: „religieus apriori", dat Tröltsch had verdedigd.

Hier is de theologie zeer direct bij de wijsgeerige vragen en wel speciaal bij de Kantiaansche probleemstelling van dezen tijd betrokken. Dr. de Sopper kon er niet meer op ingaan, bepaalt zich meer tot bestrijding, geeft weinig opbouw, noemt slechts enkele karakteristica, aan het waardebegrip in het algemeen eigen. Hier moeten de nieuwe wegen nog ver worden doorgetrokken.

Mocht ik zelf enkele richtlijnen aangeven, dan zouden mijn gedachten zich, dunkt mij, langs deze vier punten bewegen:

1. Wat is de diepste grondslag van ons vertrouwen in absolute waarden in het algemeen, in de geldigheid van waarheid, goedheid, schoonheid, heiligheid? Ik antwoord met Dr. de Sopper: „het geloof, dat er tusschen de vormen en normen van ons denken

en de irrationeele gegevens onzer gewaarwordingen 'n samenhang is, die maakt, dat die onoverzienbare veelheid zich laat ordenen en samenvatten" [1]), wat Münch noemt „die formale Voraussetzung eines schlechthinigen Sinnzusammenhangs des Wirklichen überhaupt, als das Axiom der Axiome" [2]). Hij noemt dat het „Wunder aller Wunder", dat er „zin" is in de totaalwerkelijkheid, „*ἐν ἀρχῃ ἦν ὁ λογος*, im Anfang war der Sinn" [3]). Gelooven wij niet meer in een logisch gehalte dezer wereld, dan valt al het zijnde als chaos uiteen, en is alle wetenschap, alle cultuurleven kinderspel geworden.

2. Dan zullen wij moeten komen tot een „systeem" van waarden, niet gedacht als een afgesloten begrippen-rijtje, maar onafgesloten, altijd door in wording. Wij zullen uit de geschiedenis de ideeën moeten losmaken, moeten nagaan, welke waarden daar om verwerkelijking strijden. Dat behoeft niet te worden de logische geschiedenisdialektiek van Hegel, maar het zal wel gepaard gaan met de erkenning, dat hij in zijn Geschichtsphilosophie toch iets geweldigs heeft gewild, in het eeuwig wordende de logos, het geldige heeft willen vatten.

3. Maar — en hierin wijk ik dan met de neo-Kantianen van Hegel af en ik vermoed, Dr. de Sopper doet hetzelfde — dan is er de strijd van het absoluut geldige tegen het irrationeele in de werkelijkheid. Want het absoluut geldige is ook het normatieve en het normatieve is in kamp met het empirisch gegevene. Ik zie hier niet de logische gang van these — antithese — synthese, ik zie de dualiteit van het goddelijke en het zondige. Het zal de taak zijn eener breed opgezette historiebeschouwing en cultuurkritiek om het gegevene te meten aan het normatieve, aan het systeem der waarden, dat met voorzichtige benadering was opgesteld.

4. Ten laatste dan en ik weet niet, of Dr. de Sopper mij

---

[1]) De Sopper, *Rede*, blz. 38

[2]) F. Münch, *Erlebnis und Geltung, eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung*, Berl. 1913, S. 34.

[3]) Münch, *a. a. O.*, S. 31 flg.

hier nog volgen wil — ten laatste dan de metaphysische vragen. Want die zijn onafwijsbaar. Wat mogen wij denken van de verhouding der waarden en der empirische werkelijkheid? De Marburgers wijzen dergelijke vragen met eenige verontwaardiging terug; het gaat alleen om geldigheid van waarden en om niets meer; het is nog een rest van naief dogmatisch denken naar de „werkelijkheid" der waarden te vragen; het gaat uitsluitend om een logische verhouding, niet om metaphysica. De Badensche school heeft meer metaphysische moed en stelt de vraag naar wat Münch noemt de „transzendentale Wertwirklichkeit" [1]) en hare verhouding tot deze empirische wereld. Vooral Tröltsch is hier radicaal en waagt het te spreken van „wisselwerking" van het intelligibele en het empirische. Ik breek deze gedachtenlijnen af, maar dat ook hier de theologie in het geding is, is over-duidelijk. En dat van hier uit misschien aan de neo-Romantische levensphilosophie toch nog weer grooter beteekenis kan worden toegekend dan Dr. de Sopper doet, zou ik zeker meenen.

Nieuwe wegen; het zou verheugend zijn, indien door samenspreking en samenwerking hier voor de theologie goede arbeid zou kunnen worden verricht. Ook de wijsbegeerte staat op hare wijze voor de taak, aan ons geslacht de verzekerdheid aangaande het absolute terug te geven, al is dat absolute gansch iets anders, dan de God, tot Wien de mensch in persoonlijke verhouding treedt, en Dien geen philosophische bewijsvoering hem zal leeren kennen. Men behoeft de theologie niet van bijster groot belang te vinden voor het religieuse leven, zij is er dan toch ook en zij heeft soms meer invloed, dan men meenen zou. En wie theologie zegt, zegt philosophie.

Wij hopen, dat het Dr. de Sopper op zijn nieuwe wegen aan persoonlijke werkkracht en aan de belangstellig van theologisch Nederland niet zal ontbreken.

---

[1]) Münch, *a. a. O.*, S 186.

MEDEDEELINGEN.

Gaarne vestig ik even de aandacht op een belangrijke publicatie, dit jaar bij Mohr in Tübingen verschenen. Theodor von Haering vierde den 22sten April zijn 70ste verjaardag en te zijner eer verzamelde Fr. Traub een bundel *Studien zur systematischen Theologie* van vakgenooten (273 S.) Haering wordt bij ons ook veel gelezen, een rechts-Ritschliaansche tegenhanger tegenover den links-Ritschliaanschen Wendt, die zich in zijn arbeid telkens op verwant gebied beweegt. Dat menschen van zoo uiteenloopend theologisch cachet aan dit boek hebben meegewerkt, toont wel den breeden invloed, die van Haering uitgaat. Onderwerpen uit de geschiedenis der systematische theologie behandelen Schlatter (*Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert*), Heim (*Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit*), Kattenbusch (*Luthers „Pecca fortiter"*), Otto Ritschl (*Literar-hist. Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17 Jahrh.*), Wehrung en Joh. Wendland, die beide over de Reformatie en het Duitsche Idealisme schrijven. Artikelen over theologische „Prinzipienlehre" zijn er van Kaftan (*Glaubensgewiszheit und Denknotwendigheit*), Emil Weber (*Die Aufgabe der systematischen Theologie gegenüber dem Irrationalen*), Herrmann (*Haerings Apologetik*), Stange (*Das Christentum als ästhetische Religion*) en Traub (*Zur Wunderfrage*), terwijl we dan meer op het gebied der eigenlijke dogmatiek komen met de stukken van Wobbermin (*Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen*), Steinmann (*Der Sinn des Daseins und die göttliche Vorsehung*

und Führung) en Ihmels (*Zur Frage nach der Auferstehung Jesu*). Ten slotte uit de ethiek een stuk van Titius (*Psychiatrie und Ethik*) en een stuk van Wurster (*Das Problem der Sozialethik*). — Dat zijn meest alle ook bij ons bekende namen; de behandelde onderwerpen raken, gelijk men zal toegeven, bijna zonder uitzondering kernvragen, waarvoor ook hier belangstelling bestaat. De artikelen zijn ook afzonderlijk verkrijgbaar.

K. H. R.

De Romeinenbrief.

The epistle of Paul the Apostle to the Romans bij Alex. Pallis, Liverpool 1917.

De heer Pallis is geboren Griek, tegelijk uitnemend Graecus, een bedrijvig zakenman, tevens literair idealist; hij heeft niet slechts Homerus in 't Nieuw-Grieksch vertaald, maar ook de Evangeliën, in 't oog van velen zijner landgenooten een zoodanige heiligschennis, gepleegd aan nationaal-religeuze of religieus-nationale aspiraties en idealen, dat een heftig oproer daartegen het protest was. In elk geval, een buitengewoon merkwaardig man, wiens studiezin en studiegave ook in het drukke zakenleven niet onderging, maar die dan ook juist als zakenman zich niet met allerlei wikken en wegen kan inlaten en den knoop vaak doorhakt, waar een academisch geleerde nog een heele poos zorgvuldig beraadslagen zou. Ook deze parafrase van *Romeinen* draagt van dezen aanleg en geestesgesteldheid de sporen. Heel laconiek gaat aan de parafrase een *preface* vooraf, waarin de auteur verklaart: „My paraphrase covers those parts of St. Paul's Epistle, which in my view alone are genuine". En dan blijken te zijn weggelaten: c. $1_{24b-28a}$; 3_{21-31}; $5_{15b16a,\ 18,\ 19,\ 21}$; 6_{5-11}; $\mathbf{6_{14}-8_{39}}$; 9_{5b}; $\mathbf{9_{8}-10_{21}}$; $11_{11sq.}$; $12_{14,\ 16,\ 17b}$; 14_{1-14}; $\mathbf{14_{14,\ 16}-15_{13}}$; $15_{23,\ 24}$. Natuurlijk heeft de heer Pallis daarvoor zijn goede gronden, alleen, welke die zijn, deelt hij niet mee en daarmede vervalt vanzelf de mogelijkheid die gronden te beoordeelen.

Even laconiek verklaart de heer Pallis voorts: „The sense of several passages as given by me differs as far as I know from any adopted in previous works; this to a considerable extant is due to corrections of the greek text". En dan volgt (eveneens zonder eenige text-critische argumenteering) een heele lijst „corrections" en in die lijst komen „correcties" voor als deze: 1_{19} *γνωστόν* lees: *ἄγνωστον*; 1_{32} *ἐπιγνόντες* lees: *οὐκ επιγνόντες*; 2_{22} *ἱεροσυλεῖς* lees: *ἱερακοσκοπεῖς*; 12_{13} *πίστεως* lees: *χάριτος*; enz.

Dit alles zijn symptomen van een vrij wilde behandeling van text en traditie, waarmede naar ik denk de heer Pallis weinig succes hebben zal. Maar laat men deze entravaganties ter zijde en neemt men de parafrase op zichzelf, dan staat men telkens voor een zóó levende, karaktervolle, origineele exegese, als slechts een zeldzaam zuiver taalgevoel en een buitengewone zin voor de fijne nuancen van het grieksch origineel mogelijk maken. Het is een parafrase, maar een parafrase die dicht tot een ideale vertaling nadert. Ik citeer enkele voorbeelden, die mij troffen. Ze spreken voor zichzelf: de Graecus zal ze waardeeren om de fijne nuanceering, de exegeet om het origineele inzicht in de bedoeling van den text.

1_{20} sqq.: I say then that these man are inexcusable, since, though they knew God, it is not him that they glorified as the one God, nor is it to him that they rendered thanks, but futility seized upon their minds and darkness upon their insensate hearts. Profound philosophers by their own pretensions, but ignorant in fact, they changed the glory of an incorruptible God into images of corruptible man or birds or quadrupeds or reptiles.

3_3: What matters if *a handful of them, those of this generation,* prove themselves *unworthy of this trust?* Must their betrayal nullify Gods trustworthiness *to the rest?* God forbid!

6_{12} sqq.: Therefore let not sin rule over your corruptible body so that *it enjoys your obedience to its desires*, nor place *your right arm* at sin's command as a weapon of wickedness, but

like men who *left the camp of death to join that of life, stand by God with your arm ready to strike for his righteousness.*

12_1 sqq.: And if a man be a believer but timid in the matter of observances, *befriend him rather than start disputing his doubts.* Thou a strong believer, eatest every thing; good, but let te tomid also eat as they please, *even only grass* if they be so minded.

16_2: Receive her pray *as deserves a saint* and assist her in any business in which she may need your help.

16_{18b}: *Their words may sound honest and fine*, but they are only meant to deceive the hearts of the innocent.

Me dunkt ik kan hiermede volstaan om de parafrase van den heer Pallis te karakteriseeren. Zij kan tevens een bewijs zijn, dat de schrijver, geboren Griek maar sinds eenigen tijd als Engelschman genaturaliseerd, ook de taal van zijn nieuwe vaderland beheerscht als ware het zijn moedertaal.

L. D. P.

De nationale biddag. De dag van 28 November is voor ons land een dag van godsdienstige wijding geweest, die in de fel bewogen dagen van November de kerkdeuren opzettelijk opende voor allen, die godsdienstige overdenking zochten. En dat zijn er velen geweest. Bij allerlei kerkgenootschappen en bij allerlei richtingen waren de kerkgebouwen meer dan vol.

Wij denken met dankbaarheid aan dezen dag terug. Wanneer de nood der tijden drukt en het menschelijk woelen en streven alles los dreigt te werken wat tot dusverre stond, is geestelijke overdenking en godsdienstige bezinning meer dan ooit gewenscht. Wie godsdienst niet beschouwt als een stuk antiek, zij het dan ook fraai en kostbaar antiek, dat men bewondert doch niet meer gebruikt, doch als stuk levensgoed, dat onontbeerlijk is voor ons menschelijk bestaan, heeft juist in dagen, waarin groote vragen worden aangeroerd en geweldige

gebeurtenissen de aandacht spannen, behoefte aan versterking van het gevoel van verantwoordelijkheid tegenover God. In tijden, waarin nieuwe dingen worden gewenscht is levenswijding meer dan ooit noodig.

De groote belangstelling, die op dezen dag is gebleken, was een verheffend teeken in onzen zoo droevigen tijd.

B. D. E.

Separatisme. Wanneer de nood buiten dringt pleegt daardoor de inwendige eenheid te worden gesterkt. In Nederland moet de nood echter al zeer hoog gestegen zijn indien zoo iets kan geschieden, althans bij zekere kerkelijk gekleurde personen. In de eerste dagen van Augustus 1914, toen de wereldoorlog uitbarstte en ons aan oorlog ontwend volk, in zenuwachtige paniek, gadesloeg wat aan een buiten de grenzen gebeurde, is inderdaad het partij-krakeel stopgezet. Partijorganen hielden tijdelijk op te verschijnen en het woord Godsvrede was in ieders mond. Doch nauwelijks rekte de toestand zich of de oude geest werd weer vaardig en de dagen van dezen Godsvrede liggen reeds achter ons als een sprookje.

Nu alles in de wereld geschokt wordt en men terecht zint op nieuwen opbouw van ons ontwrichte maatschappelijke leven is samenwerking meer dan ooit noodig. Wij hebben dan ook met groote vreugde gezien, dat de half November van sociaaldemocratische zijde aangekondigde revolutie, door de meerderheid des volks is veroordeeld geworden. Men begreep, dat wij elkander allen noodig hebben en dat voor maatschappelijke welvaart orde noodig is. Toch zijn ook deze dagen niet in staat geweest nader tot elkaar te brengen, wat saam kan gaan, en muurtjes te doen verdwijnen, die lastig en schadelijk zijn.

Zooiets kan ook kwalijk komen zoolang daar, waar de eenheid het eerst diende gezocht, d. w. z. op het gebied van het godsdienstig leven op christelijken grondslag, de scheiding met voorliefde wordt in de hand gewerkt. Als het zout

smakeloos geworden is hoe zal het dan nog kunnen opwekken en verfrisschen?

De kans, dat de nuchtere maatschappij op samenwerking bedacht zal raken wordt er niet grooter op als de leiders van het geestelijke leven in verdeeldheid hun kracht zoeken.

Sinds de schrik van Augustus 1914 luwde tiert het separatisme weer welig. Enkele weken geleden lazen wij, dat het voor de studenten van de Vrije Universiteit en van de Theologische school te Kampen zaak is voorzichtig te zijn met de Ned. Christel. Studentenvereeniging, de zoogenaamde N. C. S. V. En onmiddellijk daarop trof ons een raad van gereformeerde zijde gegeven om toch, bij ontstentenis van een predikant, geen preek te doen voorlezen in de gemeente uit een bundel, die niet door een gereformeerd predikant was geschreven. Waar zoo wordt geoordeeld en geraden is blijkbaar separatisme nog troef. Voor de toekomst belooft dat niet veel.

B. D. E.

INGEKOMEN BOEKWERKEN.

(*Wordt vervolgd*).

Bij de Redactie zijn ingekomen:

P. G. Groenen, (hoogleeraar te Warmond), *Algemeene inleiding tot de heilige Schrift.* Geschiedenis van den tekst. Leiden, Théonville 1917. (375 bl. fl. 3.50.)

Ad. Schulurus, (Stadtpfarrer in Hermannstadt in Siebenbürgen), *Die Bergrede in Predigt und Unterricht.* (Prakt.-theolog. Handbibliothek herausg. v. Fr. Niebergall Bd. 22). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1918. (219 S. 5.30 M.)

Fr. Spitta, *Die Auferstehung Jesu,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1918, (115 S. 3.95 M.)

J. de Zwaan, *Antieke cultuur om en achter het N. T.* Haarlem. Erven Bohn. 2e druk.

H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga, *Tot het eeuwige zelf, een boek van godsdienstige opvoeding* (175 blz.), Zeist, J. Ploegsma 1918.

P. Eldering, *Het hedendaagsch Spiritisme in zijne wetenschappelijke en godsdienstige waarde beoordeeld* (192 blz.), Zaltbommel, Wink 1917.

J. C. Fetter, *Henrik Ibsen; onderzoek naar zijn godsdienstig gemoedsbestaan en zijn verhouding tot het Christendom in de eerste periode van zijn leven (1818—1873)* (301 blz.), Zwolle, Ploegsma 1917.

Erich Franz, *Politik und Moral* (76 S.), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1917. (M. 1.50).

Paul Gese, *Einl. i. d. Religionsfilos.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1918.

F. W. Grosheide *Beginselen en feiten, referaat voorgedragen in de openbare vergadering van de vereen. voor H. O. op gereformeerden grondslag te Zutphen 5 Juli 1917* (36 blz.), Kampen, J. H. Kok 1917 (*f* 0.60).

A. H. de Hartog, *Noodzakelijke aanvullingen tot Calvijn's Institutie,* deel III: *Heilige Geest en kerk* (258 blz.), Amsterdam, A. H. Kruyt, z. j.

A. H. de Hartog, *Een tekort in de eenzijdig-historische Christusbeschouwing* (60 blz.), Amsterdam, A. H. Kruyt, z. j.

T. Hoekstra, *Psychologie en Catechese, rede gehouden bij de overdracht van het rectoraat der theologische school van de Gereformeerde kerken in Nederland den 7den Dec. 1916* (87 blz.), Nijverdal, E. J. Bosch Hzn. 1916 (*f* 0.90).

K. H. E. de Jong, *Hegel und Plotin, eine kritische Studie* (36 S.), Leiden, Brill 1916.

H J. Nieman, *Het religieus socialisme* (200 blz.), 's Gravenhage, A. J. Roebert Jr. 1917 (ingen. *f* 2.25; geb. *f* 2.75).

C. Pekelharing, *Voor ieder wat* (120 blz.), Leek, Bronsema 1916 (*f* 1.25).

G. Pfeilschifter, *Feldbriefe Katholischer Soldaten*, 3 Th. (226, 263 en 169 S.) Freiburg i. Br. Herder 1918.

L. J. Schutte, *De zin der onsterfelijkheid*, Amsterd., Scheltema en Holkema, 1918 (408 blz.)

A. Steketee, *Beschouwingen van een Christen-denker, met een inleidend woord van Prof. Dr. H Bavinck en een levensbericht van den schrijver door A. Goslinga* (144 blz.) Kampen, J. H. Kok 1914 (ingen. *f* 1.25; geb. *f* 1.75).

J. Thijs, *De moderne positieve theologie in Duitschland* (225 blz.) Wageningen, J. Zomer 1917.

Het boek Jesaja I vertaald door A. B. Davids, Amst. W. B. 1918.

Zeitschr. f. d. A. T. Wissenschaft, 37e Jahrg. heft 3.

G. van der Leeuw, *Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theol. wetenschap*, Gron. 1908.

J. J. Hartman, *Honderd jaar geestelijk leven in den Romeinschen keizertijd*, Leiden. S. C. v. Doesburgh, 1918.

H. M. R. Leopold. *De spiegel van het verleden*, Rotterd., Brusse, 1918.

M. Kaajan, *De groote synode van Dordrecht in 1618—1619*, Amst. 1918.

K. J. Brouwer, *De marxistische beschouwing van het zedelijk leven*, Zwolle, Kok, 1918.

Het Theosophisch Pad, deel VIII nos 1—4, Gron. 1918.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

B. D. EERDMANS, G. J. HEERING, L. KNAPPERT,
G. VAN DER LEEUW, J. LINDEBOOM, K. H. ROESSINGH,
A. J. WENSINCK EN H. WINDISCH

Twee en vijftigste Jaargang.
(Nieuwe Reeks. Tiende Jaargang.)

SALUTEM CONSECTOR VENTIS DEDITUS LABORIBUSQUE

LEIDEN
S. C. VAN DOESBURGH
1918

INHOUD.

Verhandelingen.

Bladz.

Dijkema, F., Het geloof der gemeente 21
Groot, Dr. J. de, Israëlietische regenceremoniën. 38
Houtsma, Prof. Dr. M. Th., Aanteekeningen op het boek der Spreuken 301
Knappert, Prof. Dr. L., Studiën over het godsdienstig en zedelijk leven onzer vaderen, V. 52
Leeuw, Prof. Dr. G. van der, Eenige opmerkingen over de onderlinge verhouding der begrippen God, Macht en Ziel. 123
Marmorstein, A., Eine unbekannte jüdische Sekte 92
Ricardo, Dr. D., Job VI 5—7 158
Roessingh, Prof. Dr. K. H., Nieuwe wegen 332
Rutgers van der Loeff, Dr. A., Over het z.g. praeanimisme in verband met de theologie 275
Sirks, G. J., Geschiedenis en geloof 250
Toxopeüs, Dr. H. J., De beteekenis van het Nieuwe Testament voor onze kennis van de gedachtenwereld der oudheid. . 241
Vos, K., De zieleslaap en Dr. A. Kuyper 1
Vos, K., Opmerking over de doopersche beweging in ons land 154
Wiener, Harold M., A vital new element in Old Testament criticism 164
Windisch, Prof. Dr. H., Urchristentum und Hermesmystik . 186

Literatuur-berichten.

Bladz.
ROESSINGH, PROF. DR. K. H., Systematische Theologie . . . 171
WENSINCK, PROF. DR. A. J. Het oude Testament en verwante gebieden 267
WENSINCK, PROF. DR. A. J. Arabische traditieverzamelingen. 170
WINDISCH, PROF. DR. H., Das Neue Testament und seine Umwelt 310

Mededeelingen.

Feestbundel-Haering, door K. H. R. 347
De Romeinenbrief, door D. P. 348
De nationale biddag, door B. D. E. 350
Separatisme, door B. D. E. 351